



**Universidade de Évora**  
*Honesto Estudo com Longa Experiência Misturado*

Departamento de Pedagogia e Educação

MESTRADO EM EDUCAÇÃO

QUESTÕES DE GÉNERO E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA

Tese de Mestrado

**Adela Cortina e os Percursos de uma Cidadania  
Inclusiva**

Dos direitos humanos ao princípio ético de co-responsabilidade

**Ana Carina Neves Vilares Barreto**

Orientadora – Professora Doutora Fernanda Henriques

Évora, Julho de 2008

Departamento de Pedagogia e Educação  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO  
QUESTÕES DE GÉNERO E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA

**Tese de Mestrado**

**Adela Cortina e os Percursos de uma Cidadania  
Inclusiva**

Dos direitos humanos ao princípio ético de co-responsabilidade

**Ana Carina Neves Vilares Barreto**



169 216

**Orientadora – Professora Doutora Fernanda Henriques**

Com o apoio da Fundação Eugénio de Almeida  
Évora

Para a Professora Maria Helena Varela,  
Pelo saber outro, pela amizade presente  
e pela memória filosófica viva que  
em mim deixou.

Para a minha Mãe e para a minha  
irmã Cláudia, por simbolizarem  
a tradição e o porvir dos direitos  
das mulheres.

Para o meu marido Carlos,  
meu amigo e porto seguro  
de todas as horas.

Para as amigas do peito,  
Helena, Isabel, Ana e Ivone  
por acreditarem sempre  
na força construtiva deste trabalho

## **Agradecimentos**

Como forma de agradecimento plena dedico à Professora Fernanda Henriques as palavras primeiras deste trabalho num obrigada extensível não só à minha formação filosófica, mas igualmente à amizade e atenção que votou a este trabalho investigativo. Ao adentrar-me na obra e pensamento filosóficos de Adela Cortina, foi a sua capacidade interventiva nos direitos das mulheres, a qual em herança me passou, que estruturou a convicção deste trabalho em mostrar uma via plena da ética como forma humana outra de habitar este mundo. Na continuação desse agradecimento, reconheço a palavra dada ao corpo filosófico de docentes da Universidade de Évora. Agradeço, sobretudo, à Professora Irene Borges-Duarte e à Professora Teresa Santos na medida da atenção que também dedicaram a este trabalho.

Agradeço, igualmente, e na mesma linha de formação educativa, aos Professores e Professoras do Mestrado em Questões de Género e Educação para a Cidadania. À Professora Luísa Branco, pela dedicação política germinada num conceito pleno de cidadania, à Professora Fátima Nunes, o rosto da história como reflexão acerca das mentalidades ocidentais e ao Professor Silvério Rocha Cunha, a convicção da relação entre o direito e a moral como forma de fazer habitar outras perspectivas da realidade.

Agradeço à Professora Adela Cortina pela resposta convicta e sapiente à Entrevista que lhe propus na economia deste trabalho e que figurará na última parte da investigação.

E, nesse sentido ético, agradeço também a amizade das minhas colegas de Mestrado, Saudade Simões, Cláudia Feitosa e Bertolina Palma pela parceria e empatia no desenvolvimento paralelo dos seus trabalhos sempre em diálogo conjunto tomados. Partilha bibliográfica, ideias consonantes e dissonantes em relação à prática dos direitos das mulheres, toda uma sucessão de acontecimentos reflexivos que enriqueceram o meu trabalho e o delas.

Para finalizar, agradeço o apoio social e financeiro da Fundação Eugénio de Almeida para o desenvolvimento efectivo deste trabalho.



## Índice

1	Resumo
2	Introdução
12	<b>Parte I</b> <b>Os Alvores da Cidadania Moderna. A sua configuração no plano dos <i>Direitos Universais do Homem e do Cidadão</i></b>
13	<b>Capítulo 1: A Revolução Francesa e os Alvores da cidadania moderna</b>
13	1. O nascimento da cidadania moderna: entre a <i>imagem</i> e o <i>paradoxo</i>
17	2. Filosofar no século das Luzes: a apologia da razão e do contrato
23	3. Jean Jacques Rousseau e o <i>Contrato Social</i> da desigualdade entre os sexos
28	4. Olympe de Gouges e a reivindicação de uma cidadania inclusiva
34	<b>Capítulo 2: Pensar as Mulheres na Conquista pela Igualdade. Sujeito, Cidadania e Espaço Público</b>
34	1. Acerca das palavras <i>autonomia</i> e <i>reconhecimento social</i> na reflexão filosófica feminista
40	2. O contributo e a herança de Simone de Beauvoir: a emancipação do sujeito mulher no espaço público da cidadania
49	3. <i>Cidadania diferenciada</i> ou <i>cidadania cosmopolita</i> ? O testemunho de Iris Marion Young acerca do debate inclusão e cidadania
57	<b>Parte II</b> <b>Adela Cortina e os Percursos de uma Cidadania Inclusiva. A prática co-responsável dos direitos humanos</b>
58	<b>Capítulo 1: Por uma Ética Cívica Mínima. A filosofia moral de Adela Cortina entre a <i>Aliança</i> e o <i>Contrato</i></b>
58	1. <i>Algo más que un pueblo de demónios</i> : a racionalidade em questão
67	2. <i>Alianza y Contrato</i> : As narrativas do reconhecimento e do contrato por uma acção cívica co-responsável.

<b>79</b>	<b>Capítulo 2: A Revolução da Cidadania Moderna. Os valores liberdade, igualdade e solidariedade em debate.</b>
79	1. A reflexão sobre o conceito <i>Cidadania</i> na filosofia política ocidental do século XX
87	2. O conceito cidadania: um percurso entre a teoria política moderna e a exigência ética dos direitos humanos
<b>100</b>	<b>Capítulo 3: Immanuel Kant. A raiz filosófica primeira do pensamento de Adela Cortina</b>
100	1. A Ética: a fundamentação da moralidade como dimensão humana
108	2. Immanuel Kant e Adela Cortina: O filósofo de Königsberg em solo ibérico
114	3. Por um <i>conceito inédito de sujeito</i> : a ética cívica de Adela Cortina na esteira do estado cosmopolita de Kant
<b>122</b>	<b>Capítulo 4: Jürgen Habermas e K O Apel: O encontro filosófico de Adela Cortina com a Ética do discurso</b>
122	1. Resposta à pergunta: <i>em que consiste dialogar a sério?</i>
126	2. A razão comunicativa: entre a crítica radical e a reconstrução
133	3. A linguagem como <i>pragmática transcendental</i> da acção Humana
134	4. O novum da Ética como discurso: a sua aplicação à <i>Democracia radical</i> de Adela Cortina
<b>144</b>	<b>Capítulo 5: A articulação entre Ética e Cidadania. Pensar a prática da igualdade nos princípios da <i>Ethica Cordis</i> de Adela Cortina</b>
144	1. <i>Sujeito, democracia e participação</i> : a igualdade entre homens e mulheres como prática inclusiva da cidadania
153	2. A articulação entre Ética e Cidadania. Pensar a temática do <i>empowerment</i> das mulheres nos princípios da <i>Ethica Cordis</i> de Adela Cortina
<b>166</b>	<b>Parte III</b>
	<b>Ética, Educação e Cidadania</b>
	<b>Um diálogo filosófico com Adela Cortina. Entrevista</b>
166	1. Preâmbulo: a Educação como <i>horizonte e projecto</i> do humano
172	2. Um diálogo filosófico com Adela Cortina: Entrevista.
178	3. Como fortalecer um diálogo filosófico? Reflectir acerca da <i>Educação para a Cidadania</i> como prática ética cosmopolita.
<b>188</b>	<b>Bibliografia</b>

## **Adela Cortina e os Percursos de uma Cidadania Inclusiva Dos direitos humanos ao princípio ético de co-responsabilidade**

**Resumo:** O presente trabalho de investigação procura, numa abordagem global da obra e do pensamento filosófico de Adela Cortina, entroncar duas problemáticas cuja actualidade ética julgo ser crucial. Por um lado, pretende-se revisitar em que contexto a ética cívica de Adela Cortina pode ajudar a reestruturar um novo percurso de cidadania, de uma cidadania política a uma cidadania civil e cosmopolita que proponha a cada ser humano a actualização e revitalização do seu protagonismo na vida pública. Por outro e no horizonte da re-significação ética do exercício efectivo da cidadania, procurar caminhos para que essa busca efectiva possa incluir as mulheres como protagonistas nas sociedades civis e políticas de hoje. Por conseguinte, é ao colocar a cidadania moderna em questão, a que surgiu com o romper da Revolução Francesa e que secularmente sujeitou as mulheres a um imaginário igual, no entanto, de real exclusão, que a partir dessa desconstrução proponho um olhar lavado acerca do *empowerment* das mulheres na vida pública e, desde logo, em que medida essa reactualização é herdeira de uma ética cívica da co-responsabilidade em Adela Cortina.

**Palavras-chave:** Ética, Cidadania, Direitos Humanos, Co-responsabilidade, Igualdade entre Homens e Mulheres, *Empowerment*, Modernidade, Revolução, Política, Democracia, Sociedade Civil, Educação.

## **Adela Cortina and the pathways for one inclusive citizenship From human rights until the ethical principle of co-responsability**

**Summary:** The present investigation work searches, in a global approach to the work and the philosophical thought of Adela Cortina, to thicken two topical issues witch ethics actuality I believe is crucial. First, it is intended to revisit context in which the ethics of civic Adela Cortina can help to restructure a new pathway to citizenship, a political citizenship to a civic citizenship and cosmopolitan that propose to every human being the update and revitalization of its role in public life. For another, and in the horizon of re-meaning ethics of the effective exercise of citizenship, to seek ways so that this effective search can include women as protagonists in civil society and policies today. Therefore, it is when placing the modern citizenship in question, the one that appeared with breaching of the French Revolution and that secularly it subjected the women to imaginary an equal one, however, of real exclusion, which from that deconstruction propose a look washed about empowerment of women in public life and, therefore, to what extent this updating is heir to an ethic of civic responsibility in Adela Cortina.

**Key-Words:** Ethic, Citizenship, Human Rights, Co-responsibility, Equality between men and women, Empowerment, Modernity, Revolution, Politic, Democracy, Civil Society, Education.

## Introdução

### **Pensar a *cidadania cosmopolita* de Adela Cortina como percurso ético da igualdade**

*"Em vez de vermos a cidadania como meio para concretizar direitos, deveremos ver os direitos como meio para concretizar uma igualdade na cidadania. Isto implica que o feminismo deve ser mais do que um movimento para os direitos das mulheres; deve ser um movimento para a participação das mulheres"*<sup>1</sup>

Rian Voet

Ao perspectivar a reflexão acerca do conceito de cidadania e do seu exercício prático, averiguo que desde a Grécia Antiga o seu estatuto constitui um problema no seio da meditação filosófica ocidental. A obra *Política* de Aristóteles<sup>2</sup> marca a origem e a razão suficiente da deliberação pública como exercício da cidadania e a nomeação da pessoa *a quem de direito* deve distinguir-se como participante de um espaço e tempo onde possa ser reconhecido pela acção ética em prol da comunidade. O homem, tal como refere Aristóteles, é um animal político – *zoon politikon* –, por isso, a sua faceta mais distintiva é a sua capacidade de relação com outros na *polis*, ou seja, é a sua capacidade em deliberar sobre os assuntos da cidade e segundo essa deliberação constituir uma *vida boa* que seja partilhável entre todos. O conceito de *vida boa* em Aristóteles marca, assim, a compreensão de que o homem só é verdadeiramente livre na esfera pública da deliberação, porque é esta sua faceta social que o ajuda a desenvolver um projecto de vida responsável, que valha a pena para si próprio e para os outros que consigo aparecem no âmbito político da democracia.

Daí a distinção, presente nas Cidades Estado gregas, entre esfera pública e esfera privada. Tal como refere Hannah Arendt, na sua meditação acerca do sistema democrático grego, na obra *A Condição Humana*, só

---

<sup>1</sup> VOET, Rian, *Feminism and Citizenship*, Londres, Sage, 1998, p. 73.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Introducción y notas de J. Marias, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970

existe relação entre estas duas esferas quando "a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na polis"<sup>3</sup>. A liberdade de acção no âmbito público da política, que só reconhece pessoas "iguais" no seu decorrer, prevalece, deste modo, à custa da mais severa desigualdade no seio da família. Por outras palavras, a violência e o domínio incontestados do chefe de família eram reconhecidos como fenómenos pré-políticos, mas cuja existência era fundamental para que a acção e o discurso libertassem o ser humano das suas necessidades biológicas, o libertassem para a sua mais alta tarefa: a deliberação sobre os assuntos da cidade. A ideia de cidadania grega conhecia, assim, dois fenómenos essenciais para a sua prossecução: por um lado, a igualdade entre os membros da comunidade política, e reconhecidos entre si como "pares" apesar da mais vincada desigualdade vivida na esfera privada por crianças, mulheres e escravos; por outro, a capacidade básica humana que é a palavra – *zoon logon ekhon* – o homem é um ser vivo dotado de fala e logo capaz de participar com os seus iguais na deliberação pública e sempre ajustada aos princípios e virtudes a promover no âmbito da cidade. Participação e palavra são assim dois conceitos chave que marcam o entendimento forte da cidadania grega, uma perspectivação que ainda hoje é valorada por muitos adeptos e adeptas da democracia participativa<sup>4</sup>, que se mantém herdeira do pensar grego acerca do poder deliberativo do diálogo em prol do bem comum.

No entanto, a partilha do bem comum pela participação e pela palavra na democracia grega sobrevivia, como referi, à custa de uma invisível desigualdade. O exemplo da democracia grega certamente constitui uma alavanca preciosa para o bom fluir da vida em comunidade, mas a sua razão suficiente não se coadunou com os princípios da liberdade e da igualdade entre os seres humanos, princípios imprescindíveis para uma cidadania que se pretenda revestir dos valores da justiça e da felicidade. Foi

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah, "As Esferas Pública e Privada", in ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, (Colecção Antropos), pp. 38-105, p. 45.

<sup>4</sup> Como exemplo da defesa de uma democracia participativa em prol da comunidade e do bem comum, defesa que muito se assemelha em termos teóricos ao exemplo do exercício da cidadania grega, aponto Benjamin Barber, cuja obra *Strong Democracy* pode ajudar a compreender a importância da dimensão comunitária do ser humano para o bom decorrer da democracia. Cf. BARBER, Benjamin, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1984.

esta a ideia primeira que animou o espírito da Revolução Francesa: ser uma plataforma alternativa aos avatares despóticos do Antigo Regime, ou melhor, ser a mudança de paradigma social capaz de incluir todos os seres humanos no seio da democracia.

Centrado na questão da cidadania como símbolo da igualdade e da inclusão, o presente trabalho alimenta-se da seguinte questão: *a de procurar as condições de legitimidade da cidadania das mulheres como exercício efectivo na sociedade política e civil, mau grado o pensamento patriarcal moderno após a Revolução Francesa*. A sua linha de desenvolvimento procurará configurar uma resposta possível através da proposta de uma Ética cívica da co-responsabilidade em Adela Cortina. Nessa configuração, ética, cidadania e educação são as três palavras-chave para o decorrer justo e co-responsável da acção pública nas sociedades actuais e será ela a resposta confiante para uma profícua igualdade de género.

O trabalho está dividido em três partes cujas ideias nucleares se apresentarão a seguir.

1. A I Parte do trabalho procurará mostrar a Revolução Francesa como um momento de ruptura que abre em termos teóricos os caminhos da liberdade, da igualdade e da solidariedade. A sua estrutura de sentido como acção pretenderá fazer ratificar a lei pela vontade do povo e cuja comunhão de interesses possa reavivar o espírito da comunidade grega embora numa linha mais inclusiva e plural. Contudo, dar-se-á voz a esta cidadania advinda nos alvares da sociedade moderna como questão-problema, ou seja, mostrando-a como o lugar valorativo que, apesar de se constituir sobre o princípio da igualdade e da dignidade de todos os seres humanos no acesso à palavra e ao poder público, acantona as mulheres ao registo de uma exclusão real não perpassada pelo princípio incondicionado da humanidade segundo Kant: tratar cada ser humano sempre como um fim e nunca como um meio para usufruto e bem próprios<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Segundo as palavras de Immanuel Kant na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o imperativo categórico que reveste a acção moral intersubjectiva constitui-se da seguinte forma: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como

A reivindicação das mulheres por uma cidadania que lhes seja própria, isto é, que recree o melhor de si e as aponte como participantes legítimas de uma comunidade política e civil que as aceite como tal, é, a meu ver, e tomando de empréstimo a postura da filósofa feminista Célia Amorós<sup>6</sup>, uma questão moderna, uma aporia da Modernidade vinda a público em primeira mão pelo discurso e testemunho da revolucionária Olympe de Gouges. A partir de si, o feminismo como crítica social não mais parou e, apesar de muitos e muitas o apelidarem de ultrapassado ou *démodé*, a sua estrutura e horizonte de sentido na defesa e promoção de uma igualdade real entre homens e mulheres no mundo humano continuam activos e por realizar.

Assim sendo, questionar-se-á, em primeira instância, a configuração moderna do conceito de cidadania, já que, ela corporiza a demanda de um lugar sócio-cultural onde as minoras e os grupos sub-representados, entre os quais se encontram as mulheres, pudessem partilhar com os demais seres humanos as suas experiências, opiniões e posturas. A dicotomia entre espaço público e espaço privado que defende ao jeito aristotélico submete as mulheres para o rigor da natureza que acabará por nunca conhecer a visitação da história e da cultura. Pode mesmo dizer-se que essa sujeição ao espaço privado irá agravar-se porque aparece como uma forma revolucionária, onde cada um, homem e mulher, deve ter o seu lugar segundo a sua “natureza”.

Por esse motivo, é preciso colocar em questão o estado de sítio a que Rousseau e os teóricos dominantes da Revolução Francesa votam o exercício da cidadania feminina, o qual pressupõe uma postura avessa aos direitos humanos e à sua operacionalização na publicidade da vida humana<sup>7</sup>. As ideias valorativas de liberdade, igualdade e fraternidade não atravessam todo o género humano e as mulheres fazem parte dessa parte

---

meio.” Cf. KANT, Immanuel, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), versão portuguesa: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 68.

<sup>6</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

<sup>7</sup> Ver a este respeito dois textos examinadores do pólo Rousseau como teórico da Revolução Francesa e a desigualdade a que vota o estatuto e a prática de cidadania das mulheres: Cf. HENRIQUES, Fernanda, “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, CF-UL, 1998, pp. 171-190; e Cf. COBO, Rosa, “La democracia moderna y la exclusión de las mujeres”, in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Actas do Colóquio Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Colibri, 2008, pp. 49-61.

excluída da humanidade, que embora propulsora de uma revolução comum, é submetida a uma *cidadania de segunda*, ou como refere Boaventura Sousa Santos, a uma *morte civil* sem retorno possível<sup>8</sup>.

Mau grado todas as perspetivações essencialistas a desfavor da participação do género feminino nos factores decisivos do poder público, a construção teórica e prática do feminismo ocidental irá, no entanto, recolher os argumentos fundamentais da Revolução Francesa e reactivá-los no seio da sua estrutura e horizonte de produção. *Sujeito, cidadania e espaço público* são, deste modo, os conceitos pensados por Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft e Simone de Beauvoir, tendo esta trilogia feminista da igualdade uma direcção comum a favor da defesa dos direitos civis e políticos das mulheres. Em mente, Simone de Beauvoir detinha a convicção de desconstruir pelo trabalho da suspeita a essencialização a que o género feminino foi votado e fá-lo, sobretudo, no resgatar das ideias chave do pensamento moderno: ser-se mulher é, portanto, promover no mundo um projecto de vida que enlace autonomia e responsabilidade, espaço público e poder transformador da palavra, tendo em vista o crescendo de uma existência autêntica<sup>9</sup>.

Neste contexto, a compreensão de Beauvoir, acerca de uma identidade feminina que se instaura na direcção quotidiana da autonomia e da responsabilidade em prol do bem comum, marca desde logo uma viragem no pensamento feminista ocidental. As mulheres não são somente um grupo minoritário capaz de eleger um representante ou uma assembleia parlamentar. Após a universalização do sufrágio, há também a compreensão de que nas sociedades modernas actuais é necessário a intervenção directa no exercício dos poderes para se conseguir um patamar legítimo de cidadania. Após a conquista da cidadania como protecção dos direitos legais e políticos das mulheres, apelidada de igualdade formal e entrevista no âmbito representativo do voto, as mulheres estimulam a luta feminista a alcançar uma igualdade real entre homens e mulheres, a alcançar uma cidadania mais participada e participativa. Nesta medida, o exemplo da cidadania cosmopolita de Adela Cortina pode, a meu ver, ajudar

---

<sup>8</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva, s.d., p. 7.

<sup>9</sup> BEAUVOIR, Simone de, *O Segundo Sexo*, volume I (Factos e Mitos), Amadora, Bertrand Editora, 1976.



a desconstruir a assimetria simbólica e valorativa ainda existente entre homens e mulheres, apesar de todos os esforços humanos em prol de uma profícua igualdade de género.

2. Essa reflexão alargar-se-á assente na teoria da cidadania<sup>10</sup> de Adela Cortina, tentando mostrar e perspectivar a sua concepção ética da cidadania, a apresentar na II Parte deste trabalho.

Filósofa e Professora Catedrática de Ética e Filosofia Política na Universidade de Valência, Adela Cortina confere às questões da cidadania um enfoque civil, político e económico, mas, acima de tudo, uma consistência ética capaz de configurar o papel activo, justo e co-responsável de todos os seres humanos na vida pública. A sua teoria da cidadania, pensada na promoção do *empowerment* de todos os seres humanos, conflui para reavivar os três grandes avatares da modernidade, na esteira de Kant e da ética do discurso, e que segundo Habermas se encontram por realizar: a liberdade, a igualdade e a solidariedade. Urge, antes de mais, dizer que é na reactivação destes princípios ilustrados e não efectivados pela Revolução Francesa, ao não considerar como participantes na vida política e civil todas as pessoas por ela afectadas, que se inaugura a filosofia prática de Adela Cortina, já que reavalia na sua meditação as diferentes dimensões do conceito de cidadania por si pensado à altura dos tempos e como capaz de inserir na sua construção não só a legalidade dos direitos, mas igualmente a assumpção de responsabilidades na tarefa ética comum.

*Cidadania política, social, económica, civil e intercultural* serão assim as dimensões que reinventam a estrutura moral de uma cidadania cosmopolita, porque capaz de incluir todas as pessoas na realização plena da igualdade no mundo humano. Assente nas questões herdadas da ética kantiana de cariz universal e da ética do discurso de Jürgen Habermas e Karl Otto Apel – o *milagre alemão* capaz de “desentranhar nos actos da fala e no factum da argumentação essa forma de racionalidade que nega a legitimidade a qualquer ditadura e que constitui a condição de sentido para uma democracia participativa”<sup>11</sup> –, o percurso filosófico desta autora

---

<sup>10</sup> CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997

<sup>11</sup> CORTINA, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K. O. Apel*, Epílogo de K. O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 52.

potencia o surgir de um novo sujeito moral, capaz de reconhecer a sua finitude e de, igualmente, estender a sua capacidade autónoma para o diálogo de carácter universalizável aquando da deliberação conjunta acerca dos problemas morais que a humanidade enfrenta.

Segundo Adela Cortina, a ética do discurso constituirá, à maneira das ideias reguladoras de Kant na *Crítica da Razão Pura*, um guia de reflexão e de acção que nos conduzirá à paulatina realização de uma cidadania mais participativa, capaz de dar conta da dialéctica entre o direito objectivo das instituições e o *ethos* dos cidadãos e das cidadãs na configuração do mundo<sup>12</sup>. Esta participação activa, que se traduz no único modo para que o princípio de autonomia se realize, deve ser veiculada segundo normas legítimas que "*admitam todos os afectados num diálogo celebrado em condições de simetria*"<sup>13</sup>. Longe de uma ética hedonista e somente entendida em proceder para o bem-estar individual, toda a obra e pensamento de Adela Cortina são perpassados pela inauguração de um pensar ético, pluralista, mas que nunca descarta o legado moderno de uma moral universalista. O reanimado caminho da cidadania, da qual todos os seres humanos devem ser *protagonistas* genuínos, pressupõe um apurado sentido ético de justiça que unifique a razão diligente de todos e todas aqueles/as que pensam e amam e os valores que reconhecem por universais.

Neste horizonte, a interacção textual de Cortina percorre o espaço entre a revitalização do campo teórico da modernidade e as novas formulações da ética contemporânea para que a própria ética como trabalho e fundamentação filosóficos cheguem à política: ao Estado e à sociedade civil. "*É preciso que a ética chegue à política*"<sup>14</sup> diz-nos a autora, mas é também preciso que a ética chegue ao âmago das relações humanas, que as eduque e recrie numa direcção mais humana e universal, ou seja, uma acção conjunta que entreveja no imperativo categórico da ética kantiana o momento privilegiado da acção civil conjunta. A filosofia moral de Adela Cortina, testemunho peculiar de uma ética cívica universal que alimenta o exercício efectivo da cidadania como tarefa comum, reconhece-se assim

---

<sup>12</sup> CORTINA, Adela, "Ética del discurso y Democracia Participativa", in *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 100-122.

<sup>13</sup> CORTINA, Adela, "Ciudadanos como protagonistas", in *El País*, 20 de Septiembre de 1997

<sup>14</sup> *Idem, ibidem*.

como o solo fértil para compreender e responder às questões do *empowerment* das mulheres como cidadãs de facto e de direito na comunidade política e civil actuais.

A configuração cortiniana de uma cidadania cosmopolita de contornos éticos pode, neste sentido, ajudar à inauguração de uma cidadania inclusiva que reconheça cada ser humano como protagonista legítimo do seu projecto de vida autónomo e responsável, seja homem ou mulher. Deste modo, entender os percursos de uma cidadania cosmopolita em Adela Cortina é compreender os caminhos progressivos de uma cidadania inclusiva atenta a todos os afectados e afectadas pelos casos políticos e civis no espaço aberto ao diálogo e à deliberação. Falar em deliberação sem ter em linha de conta as pessoas sobre as quais recai uma determinada decisão é não compreender a política e a sociedade civil como o lugar ético da justiça e da compaixão, ou seja, como o epicentro da vontade conjunta do sentimento e do entendimento em prol de uma sociedade mais justa e feliz.

Neste sentido, a questão da participação das mulheres nas decisões do poder público pressupõe uma cidadania cosmopolita, cujo contorno ético pode e deve desconstruir de modo efectivo a assimetria simbólica e valorativa existente entre homens e mulheres. Uma cidadania diferenciada, tal como enfatiza Iris Marion Young, pode reestruturar o espaço público da democracia e dar voz às mulheres nesse espaço-tempo comum da deliberação, mas, tanto quanto julgo entender, o seu horizonte de produção só será possível mediante a convicção de que, como membros de um cosmos pensado à escala global, é necessário reajustar as relações éticas entre homens e mulheres, e que para tal é urgente fundamentá-las numa ética cívica da co-responsabilidade. O nó ético da teoria da cidadania de Adela Cortina, o qual pensa em termos filosóficos enlaçar a protecção dos direitos legais e políticos com a assumpção de responsabilidades na *res pública* pode, na percepção humanista do princípio da igualdade de género, permitir um maior reconhecimento dos seres humanos entre si e daí perspectivar uma ética cívica pública como *realidade social* de mulheres e homens.

3. Por se tratar de um trabalho aglutinador das questões que interligam a Ética, a Cidadania, a Igualdade de género e, em última

instância, a Educação, como forma de pensar e recriar as relações humanas eticamente revestidas, a necessidade de reflectir acerca da temática *Educação para a Cidadania*<sup>15</sup> conduz à leitura e interpretação de uma Entrevista dada por Adela Cortina e advinda na III Parte desta investigação. O caminho instaurador de uma ética cívica pública que responde aos problemas colocados à convivência e ao reconhecimento humanos, propõe, assim, a leitura filosófica de que a educação é o lugar essencial para a promoção de uma concertação justa e solidária entre os seres humanos, no sentido de que educação é educação para a publicidade do mundo onde respeito activo e diálogo são valores cívicos imprescindíveis.

Compreender que as questões da educação são questões éticas, na abordagem maior de uma educação para a cidadania, é mostrar que é instaurador do humano o paradigma da relação política e civil. Autonomia e responsabilidade fazem assim parte de um longo e difícil percurso ético que é preciso inaugurar numa relação interpessoal como cidadania e, a meu ver, é a educação como formação das mentalidades pessoais e sociais que pode e deve ajudar a elevar o sentido de humanidade dos seres humanos a interagirem de modo igual entre si.

A filosofia moral de Adela Cortina, objecto de estudo e de interpretação hermenêutica levada a cabo na economia deste trabalho, permite revisitar as temáticas que julgo serem cruciais para a realização de uma profícua igualdade entre homens e mulheres no mundo humano. A sua reflexão filosófica acerca do conceito de cidadania permitirá, nesse horizonte, perspectivar o caminho de uma cidadania inclusiva capaz de direccionar um olhar lavado sobre as relações humanas e de as alimentar no princípio ético do reconhecimento. O direito da igualdade de género é um direito garantido pelo princípio da igualdade da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948<sup>16</sup>, é um direito reconhecido pelas Constituições nacionais das democracias ocidentais<sup>17</sup> e está detalhadamente entrevisto na Convenção sobre a eliminação de todas as formas de

---

<sup>15</sup> CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2006.

<sup>16</sup> *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), Lisboa, Assembleia da República, 2001.

<sup>17</sup> Como exemplo, ver *Constituição da República Portuguesa*, comentada por Marcelo Rebelo de Sousa, Coimbra, Livraria Almedina, 2000.

discriminação contra as Mulheres de 1979<sup>18</sup>. Em boa verdade, esta protecção legal e política a favor das mulheres contribuiu para o reconhecimento do seu valor e da legitimidade da sua acção no mundo educativo, político e civil, mas à sua estrutura de sentido falta a praticidade vivida no seio da concertação pública dos interesses, cuja partilha penso dever assentar no princípio da co-responsabilidade humana<sup>19</sup>.

Os direitos humanos como avatar legal e político de qualquer sociedade não se instauram somente como uma plataforma valorativa universal que convém importar em momentos de crise ou de maior vulnerabilidade. Os direitos humanos são direitos morais, direitos que devem alimentar a prática quotidiana dos seres humanos, direitos que, no fundo, devem compelir a responsabilidade moral humana a pensar e a agir de uma forma justa no seio das comunidades local e global<sup>20</sup>. Só nessa compreensão, fará sentido revisitar o princípio e a prática de igualdade de género, porque nessa revisitação cumpre-se o objectivo cortiniano de reconhecer que cada ser humano é um vínculo para connosco próprios, um vínculo que me obriga a accionar os avatares maiores da liberdade, da igualdade e da solidariedade e a entender que a ética do reconhecimento é uma ética cosmopolita, uma ética global que garante as relações morais de todos os habitantes do mundo e que obriga ao exercício efectivo dos direitos humanos como exercício de uma cidadania civil, participada e participativa.

---

<sup>18</sup> *Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as Mulheres*, [http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/refworld/legal/instrume/women/dscr\\_p.htm](http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/refworld/legal/instrume/women/dscr_p.htm)

<sup>19</sup> CORTINA, Adela, "Una Ética Global de la Corresponsabilidad", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), op. cit., pp. 145-156.





**Figura 1** – *Le 28 de juillet: La Liberté guidant le peuple* (1830) de Eugène Delacroix.

## **PARTE I**

### **Os Alvores da Cidadania Moderna**

**A sua configuração no plano dos *Direitos Universais do Homem e do Cidadão***

## CAPÍTULO 1

### A Revolução Francesa e os Alvores da Cidadania Moderna

*"É com palavras e actos que nos inserimos no mundo humano: e esta inserção é como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o facto original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar: o seu ímpeto decorre do começo que vem do mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo de novo por nossa própria iniciativa."*<sup>21</sup>

Hannah Arendt

#### **1. O nascimento da cidadania moderna: entre a imagem e o paradoxo**

A obra romântica que mais evidencia o poder e a emergência da Revolução Francesa é a pintura *La liberté guidant le peuple* de Eugène Delacroix. Embora, com este quadro, o autor procurasse louvar a Revolução de Julho de 1830 que levava ao trono Luís Filipe, vemo-la, ainda hoje, como o símbolo referente da Revolução de 1789 que mostra em todo o seu esplendor uma figura alegórica feminina empunhando a bandeira de França e levando consigo o espírito rebelde que tomou a Revolução.

Eugène Delacroix escreve no seu diário, no ano de 1822:

*"Quanto executo um belo quadro, não escrevo um pensamento. (...) Um escritor diz quase tudo para que possa ser compreendido. Na pintura, o artista estabelece uma espécie de ponte misteriosa entre o espírito das personagens e o do espectador. (...) A arte do pintor é tanto mais íntima para o coração do ser humano quanto mais material parece; porque nela, como na natureza exterior, separa-se claramente o finito do infinito, isto é,*

---

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, (Coleção Antropos), pp. 225-226.

*separa-se aquilo que comove interiormente a alma dos objectos que atingem os sentidos.*"<sup>22</sup>

Escreve-o dando a quem vier a interpretar esta obra a margem de manobra que permite visualizar e reconhecer a arte como um dos modos humanos de mostrar o mundo e de propor um cenário de novas possibilidades. Aqui, o pintor traz à memória um determinado espaço de tempo e a mundividência que lhe corresponde: a maneira de ser e de estar próprios de uma revolução. À partida, aquilo que salta mais à vista é, de facto, a ideia de um caos. Os pares masculinos encontram-se ali a liderar um micro estado de sítio empunhando espadas e armas de fogo e vislumbrando o culminar da sua luta: a vinda e o alcance da liberdade. Todos os homens presentes neste quadro não parecem interessados em ajudar as pessoas inanimadas que os circundam ou afectar-se com a cidade destruída atrás de si. O seu olhar de espanto centra-se somente na contemplação daquela figura feminina que surge de peito descoberto e barrete frígio na dianteira deste pintado caos. É ela, a liberdade, que guia o seu percurso e atrai todas as suas atenções, mau grado a desvalorização concedida à figura das mulheres e da decorrente concepção essencialista da feminilidade na altura.

De facto, podemos concordar em conceder a escolha de uma figura feminina pelo género que a palavra acarreta: a liberdade, *la liberté*. Porém, não deixa de ser curiosa a sua aparição na economia e no desenvolvimento da Revolução Francesa que marca os alvares da cidadania moderna e de cuja configuração é herdeira a nossa concepção de *espaço público*<sup>23</sup>. Pelo menos, no que toca ao direito de liberdade e de igualdade conferidos a qualquer ser humano para que possa assumir um projecto de vida e de socialização no espaço comum. No entanto, as ideias de liberdade, igualdade e fraternidade deveriam ser partilhadas, é certo, mas somente, diriam os teóricos da Revolução, entre os pares masculinos e brancos. E, é

---

<sup>22</sup> DELACROIX, Eugène, *Diário*, 8 de Outubro de 1822.

<sup>23</sup> Acerca da relação entre cidadania e espaço público remeto para o último capítulo da obra *La citoyenneté en question* de Monique Castillo. "Citoyenneté et espace public" proporciona a convicção política e ética de hoje para um debate activo acerca da operacionalização da cidadania como prática a desenvolver no espaço comum. Para além das divergências e controvérsias que este conceito acarreta, a autora propõe uma visão reeducada da cidadania no princípio kantiano de *publicidade* e da sua decorrente promoção. Cf. CASTILLO, Monique, *La citoyenneté en question*, Paris, Ellipses, 2002.



por esse motivo, que se entende que o percurso da cidadania moderna, nos trâmites da *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, instituiu de modo sub-reptício uma igualdade *desigual*, a qual veiculou um imaginário inclusivo de real exclusão promulgado, no entender de Boaventura de Sousa Santos, pela "*fecunda racionalidade social e política da modernidade ocidental: o contrato social de Hobbes, Locke e Rousseau*."<sup>24</sup> Estabelecido entre o Estado nacional e os seus cidadãos, cuja cidadania estivesse territorialmente fundada, os teóricos do contrato social relegavam mulheres, estrangeiros, imigrantes e minorias étnicas para o estado de natureza, ou seja, para o *regime de morte civil*, espaço-tempo dicotómico com o decorrer público e histórico dos interesses.

Deste modo, numa lógica em que prolifera a exclusão social baseada num estreito binómio entre natureza e cultura, o género feminino foi subsumido no espaço doméstico - na casa do cidadão portador de plenos direitos e deveres na *res publica* - muito embora o seu papel de *mulher cuidadora* fosse essencial para o bem comum e para a vontade geral das sociedades contratuais. É, portanto, neste panorama, que falamos de paradoxo quanto à imagem apresentada para símbolo maior da Revolução Francesa. Nem sempre o ícone - imagem ou obra - expressam o que efectivamente se dá no confronto com a realidade. Ela pode ser bem outra, menos coincidente com o sonho de felicidade ou de progresso terrestre cujos ideais iluministas prometiam promover. Ali, na imagem pintada por Delacroix, a figura feminina é objecto de espanto e de adoração dentro desse esquema de infinitude que toda a alegoria transporta. Aqui, na concretude ditada pelos pensadores da modernidade e cujo ideário ajudou a despoletar o movimento revolucionário francês, as mulheres foram também pessoas num contrato, mas este não foi social e sim sexual<sup>25</sup>.

A perspectiva de Carole Pateman, que cunha a ideia de um *contrato sexual* dado às mulheres, marca bem a interpretação e o porquê de hoje questionarmos a efectividade da criação e do percurso seguido pela cidadania moderna. De um lado, os pares masculinos despojam-se de tudo o que os liga à afectividade, tentando ultrapassar os seus entraves naturais,

---

<sup>24</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva, s.d., p. 7.

<sup>25</sup> PATEMAN, Carole, "O contrato sexual: o fim da história?", *ex aequo* - *Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, trad. portuguesa de Marinela Freitas, número 8, Oeiras, Celta Editora, Janeiro de 2004, pp. 31-44.

para poder contratar socialmente com os seus iguais. De outro, e em nome do seu bem, as mulheres ficam circunscritas ao espaço doméstico, afectivo ou sexual. Os homens contratam com a sociedade, para o bem da vontade geral que a cada um assiste e que por si deve ser promovida. As mulheres contratam com os homens pelo matrimónio, cuidando e fazendo pelo *status* que a cada homem actuante na *res publica* importa deter, já que, tal como afirma Pateman,

*"a razão pela qual a mulher pactua no contrato do matrimónio nas relações clássicas, e de que deve fazê-lo, é a de que, se a liberdade universal se apresenta como o principio da sociedade civil, todos os indivíduos, incluindo as mulheres, devem realizar contratos."*<sup>26</sup>

Esta dualidade contratual expressa assim o binómio entre natureza e cultura dado a conhecer por Jean-Jacques Rousseau. O indivíduo do *Contrato Social* é aquele sujeito dotado de autonomia e que é, pois, capaz de fazer uso da sua liberdade em prol do bem comum ou da vontade geral. Ao invés, as mulheres são subsumidas no plano da natureza, porque incapazes de tomar as rédeas da sua liberdade e de construir um projecto de vida digno do alcance universal que a vontade geral entendia. Nesta perspectiva, e tendo em conta o princípio kantiano acerca do que é e do que significa o Iluminismo: o atrevermo-nos a usufruir do nosso próprio entendimento<sup>27</sup>, tentamos compreender por um lado, o processo político e cultural do Iluminismo que entende o processo histórico como criação, para que, por outro lado, possamos entender a plataforma de ideias e práticas desenvolvidas na Revolução Francesa, ou seja, o seu ideário enquanto configuração formal da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ambos os tópicos de abordagem poderão, deste modo, ajudar a denunciar a decorrente concepção política e social dada às mulheres, como o fará Olympe de Gouges, pensadora política interessada na mobilização revolucionária das mulheres para que possam exercer de forma plena a sua cidadania. Em última instância, queremos mostrar e explicar o que Célia

---

<sup>26</sup> PATEMAN, Carole, *El Contrato Sexual*, Barcelona, Antrophos, 1995, p. 121.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel, "Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo" (1784), in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. portuguesa de Artur Morão, Lisboa, Edições 70. pp. 11-19.

Amorós denominou de *legitimação patriarcal*<sup>28</sup>, uma legitimação que se revelou na pretensão masculina de não conferir às mulheres a visibilidade de poderem ser participantes no *Contrato Social* e de poderem, tomando de empréstimo as palavras de Hannah Arendt, iniciar algo novo, no fundo, nascer de novo, tendo em corpo e em espírito a realização de um projecto de vida pessoal e um percurso de autonomia que lhes seja próprio.

## **2. Filosofar no *Século das Luzes*: a apologia da Razão e do Contrato**

Dar a entender o entrosamento dos ideais iluministas com a prática revolucionária, principalmente a francesa, é uma tarefa encetada por muitos autores e autoras que se debruçam sobre este tema, sejam os seus trabalhos votados à filosofia ou à história das ideias. Uma autora que defende, de modo peculiar, esta posição é Jacqueline Russ, cuja obra *A Aventura do Pensamento Europeu*<sup>29</sup> torna-se leitura indispensável para quem deseja compreender os liames que unem filosofia e história no contexto da modernidade ocidental. Denomina-o de *universo prometeico*, esse contexto que nos deu a conhecer uma das mais fervorosas apostas na racionalidade humana e nas suas potencialidades como modo de conhecer e de agir na e sobre a realidade.

A razão e as suas *aventuras* remontam, assim, ao século XVII e à figura do metódico e rigorista René Descartes. Com ele, não mais o homem reconheceria como centro do seu modo de filosofar a atenção dada aos objectos do conhecimento; pelo contrário, é ele, o homem, enquanto senhor e possuidor da natureza, que resgata e chama a si o centro da gnoseologia e se demarca de todos os seres vivos circundantes. O *eu penso* cartesiano, que subsume a dúvida e que vê em si mesmo o primeiro princípio inabalável do conhecimento, forja o edifício moderno da subjectividade avesso a qualquer prática filosófica corrente que não deslindasse o seu agir no método da evidência e do rigor. Mais, o *eu penso*

---

<sup>28</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

<sup>29</sup> RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma história das ideias ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997, (Colecção da Europa; 3).

cartesiano, e nas palavras de Russ, funciona como o edifício social que permite "ao homem atingir a maioridade, tornar-se adulto perante a natureza e deixar, portanto, de se comportar perante ela como uma criança"<sup>30</sup>. O homem ocidental "viriliza-se" e torna-se "indispensável que a natureza responda às suas perguntas"<sup>31</sup>.

Contudo, esta união entre o uso livre da razão e a sua acção política só será efectivamente teorizada na obra de outro francês: Jean-Jacques Rousseau. E, muito embora a realização da razão crítica moderna tenha de passar pelo crivo jurídico de Immanuel Kant, cujo percurso iluminista de *saída do homem da sua menoridade* será feito sem Deus nem dogmas, Descartes abriu uma nova era e não é de estranhar que este *universo prometeico* conferido ao contexto da modernidade inicie com ele, fundador do seu paradigma e horizonte. A ideia da razão como libertação de todas as tutelas inicia-se, assim, em solo francês e é nele que culminará a efectivação prática deste princípio de emancipação conferido à *lumen naturalis*<sup>32</sup> que é a razão. A diligência racional e os seus pressupostos teóricos: *a felicidade, o progresso e a história como criação*, encerram, assim, um novo modo de olhar o seu exercício legítimo e de o entender como a ideia de uma *ratio* actuante no mundo e como referente construtor do bem e da felicidade comuns.

É, portanto, esta a revolução conferida à razão pelos ideais iluministas, já que acontece, na sua configuração, uma mudança de registo, porque o seu uso é concedido não mais à contemplação, à vida contemplativa, tão importante e valorada por Aristóteles na sua *Metafísica*, mas sim à vida activa disposta a reconfigurar o próprio mundo. Como escreve Ernst Cassirer, a razão moderna "*define-se muito menos como uma posse que como uma forma de aquisição (...) apresenta-se não como a ideia de um ser, mas como a ideia de um fazer.*"<sup>33</sup> Pelas palavras deste filósofo alemão e tanto quanto julgo entender, a *ratio* tomou para si o poder transformador da natureza e da vida em sociedade, porque interessada na melhoria da qualidade de vida que alguns prometiam advir dos avanços

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 125-126.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>33</sup> CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Agora-Presses Pocket, pp.52-53: Cf. RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu*, op. cit., p. 165.

científicos e porque, no fundo, lhe interessa a busca da felicidade e do progresso sem retorno.

E é nesta linha que Jacqueline Russ apresenta e entronca a concepção de progresso universal como marcante na obra do filósofo Condorcet. Na sua apologia progressista não é o ser humano enquanto ser singular que deve procurar por si só o desenvolvimento intelectual. A sua ideia de progresso chega aos píncaros da universalidade porque é à *espécie humana abstracta* que compete construir um mundo novo, um mundo optimista e na convicção de que "*chegará assim o momento em que o Sol só iluminará sobre a terra homens livres e que só reconhecerá como senhora a razão*"<sup>34</sup>. Nesta leitura, "*a destruição da desigualdade entre as nações, os progressos da igualdade num mesmo povo e o aperfeiçoamento real do homem*"<sup>35</sup> fazem parte de um edifício social unitário porque transmite a cada ser humano o que lhe é dado fazer dentro da sua comunidade política. São os princípios universais, os valores abstractos e o liame da relação entre liberdade, igualdade e fraternidade que devem guiar as acções humanas, não descurando nunca o papel salutar da educação no recorte do carácter humano e da sua apetência para o universal possível.

Jacqueline Russ chega mesmo a sublinhar que "*o testamento de Condorcet é o testamento do Iluminismo*"<sup>36</sup> porque vota à humanidade a tarefa de evoluir em termos educacionais, mas, igualmente, éticos, já que o sinal dado à universalidade propõe a consagração dos direitos naturais do ser humano, que o movimento revolucionário francês efectivará por escrito na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*. A ideia horizonte é a da *história como criação*. Não mais a contemplação da natureza e da sua harmonização com os agentes humanos é motivo para uma reflexão acerca do mundo e da vida. Segundo o ideal iluminista, mais politicamente marcado por Condorcet, Montesquieu e Rousseau, o ser humano deve intervir na história, deve fazer um uso livre e público da sua razão para que nessa acção inaugural possa mudar o curso dos

---

<sup>34</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, 1793, p. 187-188: Cf: RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma história das ideias ocidentais*, op. cit., p. 178-197.

<sup>35</sup> RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma história das ideias ocidentais*, op. cit., p. 188.

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*.

acontecimentos e interpretá-los como disponibilidade para o seu próprio agir, seja ele prático ou científico, na esteira do universal.

Neste ambiente, a aposta moderna no poder criador da humanidade gerará um dos maiores acontecimentos registados na história humana: a Revolução Francesa. Todas as revoluções, como mudança de paradigma, acarretam consigo um ambiente de crise que proporciona aos seus agentes um corte com um determinado estado de sítio que teima em não desaparecer. A Revolução de 1789 tem bem esse carácter, sendo considerada, ainda hoje, como uma revolução da e pela democracia assente em três importantes pilares: *a soberania popular, a separação dos poderes e os direitos naturais do indivíduo*, todos eles em resposta convicta à sociedade de ordens do Antigo Regime<sup>37</sup>.

Se a convicção kantiana nota que *"tal fenómeno na história da humanidade nunca mais será esquecido, porque revelou, na natureza humana, uma disposição, uma faculdade de progredir que nenhuma política teria podido desligar do curso anterior dos acontecimentos"*<sup>38</sup> é porque a especificidade da Revolução Francesa marcou, de modo indelével, a emergência da democracia moderna. A ideia de *soberania popular* remonta, assim, ao *Estado de direito moderno* cujo conceito político foi desenvolvido pelo *Contrato Social* de Rousseau. Se a concepção de lei como fundamento da nova sociedade move o conjunto das mudanças efectuadas nesta época, Rousseau foi claro quanto ao papel dado à soberania e à sua legitimidade no espaço público. Ela deve ser partilhada pelo povo porque só a sua união como vontade popular pode gerar o sentido da vontade geral que conecta os interesses de cidadãos livres e iguais por direito com o poder do governo em legislar.

A postura contratualista de Rousseau implica que

---

<sup>37</sup> Para propor uma perspetivação mais vasta acerca do fenómeno Revolução Francesa recorri ao *Dicionário Crítico da Revolução Francesa* editado no seu bicentenário por François Furet e Mona Ozouf. Recorri, sobretudo, ao VI Capítulo *Ideias* já que este explicita vários conceitos importantes na economia deste trabalho. O conceito *Antigo Regime* é tratado por Furet, cujas palavras iniciais gostaria de partilhar: *"A noção de Antigo Regime é consubstancial à Revolução Francesa. Exprime o avesso da medalha, o lado mau, a negação, não apenas o que precedeu a Revolução, mas aquilo contra o que esta se transformou em rejeição, em ruptura e em advento"*. Cf. FURET, François, "Antigo Regime", in FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução portuguesa de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1989, pp. 621-632.

<sup>38</sup> KANT, Immanuel, *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, p. 226. Cf. RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma história das ideias ocidentais*, op. cit., p. 201.

*"cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sobre a suprema direcção da vontade geral; e recebemos colectivamente cada membro como parte indivisível do todo."*<sup>39</sup>

Neste horizonte, a concepção da *separação dos poderes* de Montesquieu é também importante e digna de relevo. A par da soberania popular e da sua concorrência directa para a vontade geral e, até, para que esta funcione de modo efectivo, Montesquieu defende e desenvolve no seu tratado *De L'Esprit des Lois* que o poder do Estado deveria ser dividido em três poderes comunicáveis entre si: o legislativo, o executivo e o judicial, concepção já apresentada em Inglaterra por John Locke. Assim, ambos os pilares atendidos, *a soberania popular* e *a separação dos poderes*, fornecem a base social e política ao grande edifício filosófico da Revolução Francesa: a defesa dos *direitos naturais e imprescritíveis do indivíduo*, sendo os mais visíveis e dignos de reflexão: a liberdade, a igualdade e, mais esbatidamente, a fraternidade. Os direitos humanos permitem assim operacionalizar a ideia lavada que Rousseau detinha de democracia, ou seja, permitem operacionalizar a ideia de uma mediação democrática entre a vontade geral do povo e a limitação do Estado soberano. Segundo a leitura rousseuniana,

*"Um povo livre obedece, mas não serve; tem chefes e não senhores; obedece às leis, mas só obedece às leis; e é pela força das leis que não obedece aos homens."*<sup>40</sup>

A legitimidade da lei possibilita, assim, o acordo entre as partes contratantes na esteira de que liberdade é obediência à lei e só à lei universal. Os direitos humanos, como fonte e necessidade dessa universalização, supõem que cada ser humano autónomo deve ser mais do que uma individualidade, deve ser a participação viva e interessada na vontade geral da comunidade política. Rousseau afirma-o. Para que o homem possa subsumir o seu estado de natureza, torna-se categórico

---

<sup>39</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, *O Contrato Social* (1762). Cf. MANIN, Bernard, "Rousseau", in FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., pp. 866-879.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 867.

accionar a sua participação na vida pública, isto é, dotar o seu exercício da liberdade de outros contornos que a democracia representativa não permitia. *Avant la lettre*, o mais exímio contratualista do *Estado moderno* é a favor da democracia participativa, já que ela é a única plataforma capaz de fazer jus à liberdade do homem, à igualdade entre os homens e ao espírito de fraternidade que entre eles deve coexistir, segundo a *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*.

Para além do que foi e do que simboliza a Revolução Francesa, a sua dimensão como acontecimento histórico é hoje debatida pela marca que legou ao destino político e social da Europa e do mundo. Jean-Jacques Rousseau foi um dos seus maiores teorizadores, pois anteviu, segundo Bernard Manin, a simetria do *Contrato Social* com "a sua ascendência à mentalidade revolucionária"<sup>41</sup> francesa. Rousseau é um pensador dominante da modernidade ocidental, mas há ruídos e divergências em relação à sua postura contratualista que proponho trazer a debate e essa convicção prende-se com a pergunta pelos agentes de uma cidadania moderna que se denominava de plena porque construída nos rigores da emancipação ilustrada. É, portanto, nessa convicção que nasce a interrogação: uma cidadania plena para quem? Emancipada para quê? Afinal, quem é o denominado sujeito da liberdade e da igualdade que ainda que formais logravam ser os grandes avatares da Revolução Francesa? É preciso questionar o intervalo que existe entre a igualdade formal e a igualdade de facto, isto é, a igualdade como objecto de reflexão teórica e a igualdade deveras vigente entre os seres humanos. Esta questão, ela própria mais dominante na cena filosófica e política, pode, assim, perspectivar o núcleo da demanda pela cidadania inteira das mulheres, essa parte da humanidade relegada ao tal *regime de morte civil* nos alvares da cidadania moderna e, desde logo, na própria concepção rousseauiniana de democracia.

Antes, importa somente reter que a pergunta pela igualdade, Mona Ozouf sublinha-o, sempre exigiu uma aproximação ética, porque transformadora, pois coloca ao próprio ser humano circunstanciado a

---

<sup>41</sup> MANIN, Bernard, "Rousseau", in FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., p. 879.



questão maior: afinal, "igual a quem?"<sup>42</sup> Tal como questiona a autora, um ser livre pode sentir-se livre quando não constrangido, quando livre de interferências alheias ao seu próprio agir, mas a demanda pela igualdade propõe ao ser humano a re-significação ética da sua postura no mundo na tentativa de apontar e reconhecer o outro como ser humano. No caso específico, as mulheres não foram reconhecidas como tal e é a tradição dominante, dita revolucionária, que adiante o mostra e determina.

### **3. Jean Jacques Rousseau e o *Contrato Social* da desigualdade entre os sexos**

No ano de 1997, a filósofa espanhola Amélia Valcárcel escreve a obra intitulada *La política de las mujeres*, um texto que pretende resgatar da história da filosofia, a discriminação votada ao papel das mulheres no espaço público, ou seja, a indevida consagração do seu papel como cidadãs.

A dado passo dessa obra a autora afirma:

*"Na maior parte do mundo ocidental, a filosofia, a mais alta, difícil e abstracta reflexão das humanidades, é um dos veículos conceptuais da sexualização, talvez o principal. (...)*

*Quando as elites renovadoras quiseram iniciar nos seus países mudanças em profundidade, comprometeram sempre na sua causa as mulheres porque desejavam um novo tipo de mulher capaz de ser mãe e educadora do novo cidadão que deveria realizar e consolidar as conquistas pelas quais se lutava. (...) Porém, uma vez consolidada a mudança, o conjunto das mulheres costuma obter vantagens relativamente escassas. O mesmo pensamento secularizado que as empurrou para a acção sabe propor-lhes um novo lugar em que o seu papel seja, de novo, subsidiário, sob uma forma modernizada."*<sup>43</sup>

Neste contexto e para justificar a legitimidade das palavras de Amélia Valcárcel como aglutinadoras de uma questão há muito presente no discurso filosófico e político, recorro a Jean-Jacques Rousseau e à sua visão

---

<sup>42</sup> OZOUF, Mona, "Igualdade", in FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., p. 753.

<sup>43</sup> VALCÁRCEL, Amélia, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 74-76.

diferenciadora quanto ao lugar que homens e mulheres devem deter na sociedade. Dirigindo-se às cidadãs de Genebra, a sua postura é simples, concisa e mostra-se na seguinte interrogação/afirmação:

*"Poderia eu esquecer essa preciosa metade da República que faz a felicidade da outra e cuja prudência e doçura mantêm a paz e os bons costumes? Amáveis e virtuosas cidadãs, a sorte do vosso sexo será sempre dirigir o nosso. Ditasas vós quando o vosso casto poder, exercido somente na união conjugal, só se fizer sentir para a glória do Estado e da felicidade pública! (...) Sejam, pois, sempre o que são, as castas guardiãs dos costumes e dos doces liames da paz e continuem a fazer valer, em todas as ocasiões, os direitos do coração e da natureza em proveito do dever e da virtude."*<sup>44</sup>

Há pouco chamámos Rousseau à colação discursiva para melhor saber acerca da emancipação do homem ilustrado no *Contrato Social*, seu lugar e especificidade, e cujo acontecimento mais expressivo foi a Revolução Francesa. Agora, chamamos novamente Rousseau ao discurso como o homem teórico dessa Revolução, mas para mostrar o papel que confere ao género feminino nessa sociedade modernizada que crê fazer despontar. Basta reler de novo o texto de Amélia Valcárcel e a sua posição quanto ao despertar das *elites renovadoras* crentes nas mudanças em profundidade. Segundo a autora, todas as mudanças de paradigma tentam contornar, com veemência, a questão dos direitos das mulheres e do seu lugar como participantes legítimas, neste caso, de uma Revolução também por elas levada a cabo. Rousseau exemplifica-o e mostra, dentro do *pensamento dominante*<sup>45</sup> e eficaz da época, a posição que deve ser tomada em relação ao espaço no qual as mulheres devem contratar: o espaço

---

<sup>44</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *A origem da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Editora Escala, s.d., p. 19.

<sup>45</sup> Aponto, neste passo, para um texto de Fernanda Henriques que destrinça as figuras *pensamento dominante* e *pensamento marginal* no âmbito conceptual filosófico. O segundo, o pensamento marginal, apesar da sua apoucada notoriedade, permite contudo questionar a completa aceitação do pensamento dominante, fazendo ver que nem sempre a *dominação masculina foi tão completamente aceite*. Como testemunhos desse questionamento, aponta Henriques: François Poulain de la Barre, Condorcet, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft e D'Alembert, entre outros e outras que a autora refere como *ruídos graves* que tentam reconfigurar o pensamento dominante patriarcal e escamotear de modo efectivo a questão dos direitos das mulheres como participantes no espaço comum da democracia. Cf. HENRIQUES, Fernanda, "Concepções Filosóficas e Representações do Feminino", Comunicação proferida no *Colóquio Internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI na Universidade do Minho*, Novembro de 2005. (publicação digitalizada) <http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/feminino.pdf>

privado, doméstico, onde a sua possibilidade de contrato deve ser *conjugal* e nunca social.

Uma outra filósofa espanhola Rosa Cobo, autora da obra *Fundamentos del patriarcado moderno*<sup>46</sup>, explicita de modo peculiar o carácter discriminador do pacto rouseauniano em relação ao género feminino, apesar do seu interesse contratual se estabelecer nos valores fraternos da liberdade e da igualdade<sup>47</sup>. Fraternos porque as relações contratuais deixam de se estabelecer entre Deus e o *paterfamilias*, a certeza estatutária da Idade Média, para se celebrar entre os pares masculinos designados como irmãos, cuja horizontalidade não mais permitia a subordinação do homem a Deus e da família ao homem, seu patriarca. Nos trâmites do contratualismo moderno, dá-se a transmutação da instância vigilante do poder: a força da lei é o que permite fortalecer o contrato entre os homens e o Estado, um compromisso humano e fraterno. O homem deve, assim, desvencilhar-se do seu estigma de uma natureza perdida, para poder, no espaço público da política, mostrar a sua inteira dedicação ao cumprimento da lei pensada nos liames da vontade geral.

No entanto, para que o homem pudesse contratar com o seu próximo em regime de uma absoluta igualdade é necessário ontologizar as relações entre homens e mulheres, ou seja, definir uma ontologia própria que separasse, ao modo cartesiano, o estado de natureza feminino do estado de cultura masculino. Nessa medida, as relações entre os homens conseguidas em sistema de paridade pressupõem que as relações entre homens e mulheres se amparem no plano da submissão, ou seja, no contrato matrimonial onde a mulher era submetida ao plano da natureza, da domesticidade e da não cultura, porque incapaz de revestir a sua vida de um processo de historicidade plena. Assim, e embora esta dependência feminina não fosse de todo justificada pelos teóricos do contrato social,

<sup>46</sup> COBO, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. El pensamiento social y político de Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

<sup>47</sup> A filósofa espanhola Rosa Cobo reflecte acerca da questão dos direitos das mulheres e da participação feminina no âmbito político e, igualmente, filosófico, guarnecendo a defesa dos direitos humanos das mulheres num estado de cidadania distinto daquele que nos foi votada pelo pensamento patriarcal configurador da democracia moderna. Foi uma das intervenientes no *Colóquio Género, Diversidade e Cidadania* que se realizou na Universidade de Évora nos dias 1, 2 e 3 de Fevereiro. Cobo apresentou-nos um texto conciso e cuja produção entrelaça os alvares da democracia moderna, pela mão de Hobbes, Locke e Rousseau, com a decorrente exclusão das mulheres da democracia por eles teoricamente criada. Cf. COBO, Rosa, "La democracia moderna y la exclusión de las mujeres", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, pp. 49-61.

concretamente por Hobbes, Locke e Rousseau, a sua aplicabilidade notava o princípio de sexualização entre a esfera privada e a esfera pública, porque esse princípio fora gerado pelos primórdios da civilidade. Sempre fora assim, argumentavam. O homem emancipava-se da esfera natural, onde homens e mulheres terão sido iguais por uma questão de origem, mas as mulheres, *o belo sexo*, eram acantonadas à casa do cidadão do mundo, aquele que geria os interesses da sociedade em parceria com o seu igual.

Rosa Cobo assinala-o de modo claro:

*"o pacto rousseauiano é patriarcal assim como o é o seu conceito de democracia, já que não só exclui radicalmente as mulheres da cidadania, mas, também, porque necessita da sua subordinação como condição de possibilidade da vida democrática."*<sup>48</sup>

Nesta leitura, entendo ser o discurso que Rousseau dirige às cidadãs de Genebra a condição de sentido desta chave explicativa de Cobo. A subordinação das mulheres no pacto social por si teorizado é não só possível como absolutamente necessária, sobretudo, para que a vida democrática flua nos trâmites da lei e da correspondente vontade geral. O tratado de Rousseau consagrado à Educação bem o explicita. *Emílio*, figura modelar da educação e da política, é, de facto, a personificação do ideal de homem traçado pelo Iluminismo, já que configura a sua história de vida como criação própria e iniciadora de si mesmo. Não podemos, contudo, assinalar que a educação conferida a *Sofia*, a figura feminina desta obra, ou melhor, do último capítulo da obra *Émile ou de l'éducation*, seja de contornos semelhantes.

O texto de Fernanda Henriques intitulado *Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva*<sup>49</sup> trata, de modo sistemático, a dimensão do papel subalterno que o teórico francês confere às mulheres na educação e na política. No tratado pedagógico *Emílio*, cuja abordagem educacional se considera herdeira da *República* de Platão, Fernanda Henriques vê a exclusão das mulheres de uma cidadania plena porque

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>49</sup> HENRIQUES, Fernanda, "Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva", in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, CF-UL, 1998, pp. 171-190.

aliada a um percurso educativo débil no que toca à liberdade e à autonomia humanas como projecto. Sofia é disso exemplo, não só porque aparece apenas no último capítulo da obra, mas, essencialmente, porque aparece como mero adorno, já posterior à educação forte e emancipada que Emílio levou tempo e esforço a adquirir. Ou seja, quando Emílio está pronto a assumir o seu papel de cidadão e de chefe de família, Sofia aparece como *função*<sup>50</sup>, como ser de matrimónio, que deve abdicar da sua individualidade em prol de Emílio. Estranhas não serão, portanto, as palavras de Rousseau:

*"toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando são jovens, cuidar deles quando são grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce – eis os deveres das mulheres de todos os tempos e aquilo que se lhes deve ensinar desde a infância."*<sup>51</sup>

Tal como sublinha Henriques, e tendo em conta a leitura de Rousseau, ser mulher é

*"ficar na antecâmara: antecâmara do poder, do saber, da própria vida, afinal, porque não lhe cabe senão um papel introdutório, preparador, ficando fora das suas possibilidades uma realização integral"*<sup>52</sup>.

Neste caso, historicidade e cultura são conceitos que não perpassam a vida das mulheres. O seu percurso é destino e não projecto. As cidadãs de Genebra estão votadas a *ser o que sempre foram*, por um lado, e, por outro, Sofia não pode, nem deve configurar um projecto de vida com um horizonte próprio porque o seu destino está determinado pelas mais velhas e lúgubres tradições acerca do feminino: ser um ser sujeito a, acantonado a, já que a emancipação ilustrada e revolucionária dos direitos humanos universalizáveis fez questão de lhes passar ao lado.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>51</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, "Émile ou de l'éducation", in *Oeuvres Completes*, Tomo IV, p. 703. Cf. HENRIQUES, Fernanda, "Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva", in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, op. cit., p. 186.

<sup>52</sup> HENRIQUES, Fernanda, "Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva", in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, op. cit., p. 180.

De facto, o pensamento que domina é aquele que propõe, educa e determina mentalidades, porque é aquele que se impõe nos livros de História, que determina a mundividência humana e que acaba por contar o acontecer reflexivo da humanidade. Contudo, penso que o problema da história narrada é um problema mais de visibilidade e menos notável como uma questão de batalha entre vencedores e vencidos. Cabe-nos, portanto, fazer o percurso ao contrário e perguntar pelos menos visíveis, ou melhor, por aqueles e aquelas que se insurgiram contra a dominação masculina e contra a teorização enviesada de Rousseau em relação às mulheres, porque esse trabalho de interpretação é, também, trabalho da história, um percurso convicto em a re-escrever e re-significar e que, nesse sentido, se toma como a perspetivação esclarecedora do real.

#### **4. Olympe de Gouges e a reivindicação de uma cidadania inclusiva**

No contexto da Revolução Francesa, como esse forjar consciente de uma nova sociedade política e ética, Olympe de Gouges surge como uma figura controversa e, ao mesmo tempo, testemunhal. Controversa porque faz irromper o labor da reivindicação dos direitos das mulheres na cena filosófica feminista e fá-lo de tal modo que se encoraja a escrever a *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*<sup>53</sup>, correcção da anterior declaração dita universal. Testemunhal porque a sua história de vida mostra o vigor e a tragicidade dessa luta, pois morre guilhotinada por ordem de Robespierre no ano de 1793, por, em sua opinião, Olympe "ter querido ser homem de Estado e por ter esquecido as virtudes que convinham ao seu sexo." <sup>54</sup>

É preciso ressaltar na figura controversa que é Olympe de Gouges o compromisso dado às palavras de Condorcet em *Sur l'admission des femmes au droit de cité* escrito em 1790, fazendo sua a convicção do

---

<sup>53</sup> GOUGES, Olympe de, *Declaração Universal dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, in AMÂNCIO Lígia e CARMO, Isabel do, *Vozes Insubmissas: A história das mulheres e dos homens que lutaram pela igualdade dos sexos quando era crime fazê-lo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, pp. 211-218.

<sup>54</sup> ALBISTUR, Maïté et ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du Feminisme Français. Du moyen âge à nos jours*, Paris, Éditions des Femmes, 1977, p. 230.

filósofo francês de que a relação entre os sexos é um dos princípios que a Revolução Francesa deve revolucionar e se não o fizer corre o risco de ser uma revolução exclusiva de alguns, porque o direito de cidadania acaba por se esgotar no esquecimento e no atraso da consciência, como descreve Elisabeth Sledziewski<sup>55</sup>. Para Gouges "*a Revolução Francesa não conseguiu destruir os alicerces das bastilhas que tomava de assalto*"<sup>56</sup> e é por esse motivo que a sua consciência política é hoje denominada de *vigilante*<sup>57</sup>, precisamente, por fazer germinar o percurso das mulheres na luta pelo seu lugar e especificidade na própria teorização dos direitos humanos. A *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* virá, deste modo, corroborar a causa da racionalidade ilustrada, já que essa causa propõe uma dinâmica que não pode ser destrinchada da reivindicação da cidadania como direito político e dever ético usufruído e promovido em plenitude. Célia Amorós sublinhará, nesse contexto, que "*a causa do feminismo é a causa da racionalidade*"<sup>58</sup> e daí o feminismo ser um produto genuinamente moderno, ou seja, um produto da modernidade ilustrada porque interessado na dinâmica intelectual e vivencial da racionalidade como condição de sentido da igualdade entre homens e mulheres.

Neste contexto, as palavras desta filósofa espanhola supõem já a estrutura na qual assentam os três princípios maiores da Declaração redigida por Olympe de Gouges em Paris, no ano de 1791. Para além do princípio universal da liberdade que vem à luz logo no primeiro artigo, "*a mulher nasceu livre e é igual ao homem nos seus direitos. As distinções sociais só podem ter por base o bem comum*"<sup>59</sup>, pressupõe-se também o princípio da igualdade de oportunidades na qual se gerará um terceiro: o princípio da coesão e da justiça sociais. Vejamos, pois, os artigos seis e dez da sua *Declaração Universal*:

---

<sup>55</sup> SLEDZIEWSKI, Elisabeth G., "Revolução Francesa: a viragem", in DUBY, Georges e PERROT, Michelle (eds.), *Storia delle Donne* (1990-1991), versão portuguesa: *História das Mulheres no Ocidente*, volumes 4, Porto, Edições Afrontamento, 1993-1995.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>58</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, op. cit., p. 145.

<sup>59</sup> GOUGES, Olympe de, *Declaração Universal dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, in AMÂNCIO Lígia e CARMO, Isabel do, *Vozes Insubmissas: A história das mulheres e dos homens que lutaram pela igualdade dos sexos quando era crime fazê-lo*, op. cit., p. 212.

*"As leis devem ser a expressão da vontade geral; todos os cidadãos e cidadãs devem contribuir pessoalmente ou através dos seus representantes para a sua formação; elas devem ser idênticas para todos: os cidadãos e cidadãs sendo iguais aos olhos da lei, devem ser admitidos igualmente a todas as honras, posições e cargos políticos de acordo com a sua capacidade e sem outras distinções além das suas virtudes e talentos."*<sup>60</sup>

E, mais à frente, afirma Olympe de Gouges no artigo dez:

*"Ninguém deve ser incomodado pelas suas opiniões elementares; a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; deve também ter o direito de subir à tribuna, desde que as suas demonstrações não perturbem a ordem pública legalmente estabelecida."*<sup>61</sup>

A pensadora política apelidada de *vigilante* promove assim a reivindicação de uma cidadania que inclua o feminino e que faça desse modelo inclusivo o avatar para *"não mais manter de pé o próprio princípio do despotismo"*<sup>62</sup>. Olympe é clara quanto à reivindicação de uma cidadania pensada e praticada a dois, só ela capaz de trazer à comunidade o princípio essencial da justiça e de a tornar presente como opinião pública. É neste sentido que a sua *Déclaration* reitera a formação de uma democracia forte pensada pela Revolução Francesa, não somente como um sistema político, mas, de igual modo, como um sistema social, cuja eticidade seja capaz de dar lugar central às aspirações igualitárias de cada um e de cada uma, no seio da comunidade, e conseguidas no princípio da justiça. Importa, nesse sentido de justiça, que razão e opinião pública coincidam como o juízo através do qual discutimos acerca do estado da sociedade e desconstruimos os preconceitos vigentes, tendo em mãos a perspetivação de uma cidadania própria que deverá ser conquistada pelas mulheres no espaço público da democracia.

Se na concepção de François Furet a Revolução Francesa representa a rejeição, a ruptura e o advento de uma nova era, assente na rejeição das desigualdades estatutárias e na ruptura com a sociedade aristocrática da

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>62</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights Women* (1792), versão castelhana: *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1994.



altura, essa concepção não permite, a meu ver, desestabilizar as estruturas do poder e inaugurar o espaço público da cidadania como algo pensado a dois, homem e mulher. Mau grado o trabalho das *elites renovadoras* no que se refere ao género feminino, Célia Amorós aponta que a concepção de uma igualdade real entre homens e mulheres pensada por Olympe de Gouges e corroborada um ano depois, em 1772, na obra *Vindication of the Rights of Woman*<sup>63</sup> de Mary Wollstonecraft, pretende desmontar a ideia enviesada a respeito da racionalidade feminina e do seu uso efectivo nas figuras da educação e da cidadania. As mulheres foram pensadas por outrem, *hetero-designadas* como diria Amélia Valcárcel, e pensadas como *idênticas*<sup>64</sup>. A sua capacidade racional é entendida sempre do mesmo modo, ontologizada tendo em conta a bitola da mesmidade e, logo, do não reconhecimento social. Ao invés, escreve Amorós,

*"os homens constituíram sempre entre eles espaços de iguais no sentido, não precisamente de âmbitos igualitários, sim de pares enquanto homens, enquanto membros de um genérico que, a título tal, têm o poder e no qual se torna importante discernir quem é quem."*<sup>65</sup>

Neste contexto, aponto que é no discernimento da prática dos *iguais* que fica subentendida a mesmidade das *idênticas*, pois, segundo a mentalidade revolucionária dominante, as mulheres jamais poderiam usufruir da possibilidade e da necessidade conjunta de um exercício pleno da sua razão, tal como subentende o contrato e a pedagogia de Rousseau. Tanto a cidadania política de Gouges, como a concepção educativa da inglesa Mary Wollstonecraft, em confronto dialógico com essa arraigada mentalidade, firmam a ideia de que se torna decisivo, segundo o princípio da igualdade real entre os seres humanos, o exercício ou o treino da razão das mulheres, supondo na sua dinâmica o liame de uma profunda ilustração que não as esqueça como figuras efectivas da história e da cultura.

Importa não esquecer que a causa do feminismo é a de pôr em questão a quem de direito se deve denominar de sujeito ilustrado, de

---

<sup>63</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, op. cit., p. 211.

<sup>64</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>65</sup> *Idem, ibidem.*

sujeito inteiro, capaz de usufruir da liberdade, de construir a igualdade e de propor a fraternidade entre os demais seres humanos. O testemunho da vida e da obra de Olympe de Gouges marca esse pôr em questão do sujeito dos direitos humanos, já que re-significa a própria figura da cidadania e pretende torná-la não só estatuto, mas, igualmente, prática inclusiva, na qual homens e mulheres se interessam pelo bem comum e incitam à vontade geral. Não serão, portanto, de estranhar as palavras de Célia Amorós quanto ao lugar e objectivos do feminismo quando refere que "*a causa do feminismo é a causa da racionalidade*"<sup>66</sup>. Ao fazê-lo crê que o movimento emancipatório que a política feminista principia não pode ser separado da concepção ilustrada de sujeito, ela própria activadora dos direitos universais do ser humano e da sua estrutura ontológica como emancipação. Olympe de Gouges soube mostrá-lo, em minha opinião, de um modo fulcral e historicamente interessante. O seu discurso pode, em alguns casos, ser afectado de um tom empolgado, panfletário até, mas, considerando os princípios gerais da Revolução Francesa, ela soube reescrever e reconfigurar a cidadania moderna como o lugar igual de homens e mulheres na nova democracia.

No fundo, o seu pensamento e convicção política brotam do legado cultural ilustrado e é perante ele que chama as mulheres à tomada de consciência de si próprias e, ao jeito kantiano, as convoca ao exercício do seu próprio entendimento. *La ilustración olvidada*<sup>67</sup>, uma antologia de textos de Alicia Puleo sobre a polémica entre os sexos no século XVIII, traz a lume uma carta do filósofo D'Alembert dirigida a Rousseau e instauradora da questão acerca da emancipação das mulheres como sujeitos da história e da política. Em unísono com Olympe de Gouges, as palavras de D'Alembert mostram a importância em legitimar uma educação livre e igual para as mulheres, que fomente o exercício racional próprio e inaugurador de si mesmas.

Escutemo-las

*"A escravidão e a degradação a que temos reduzido as mulheres, os entraves que pomos ao seu intelecto e ao seu coração, a conversa fiada,*

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>67</sup> PULEO, Alicia H. (ed.), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVII*, Barcelona, Antropos, 1993.

*fútil e humilhante para elas e para nós, que reduzimos a nossa relação com elas como se elas não tivessem uma razão para cultivar ou não fossem dignas disso. (...)*

*Inexorável para com elas, vós as tratais, Senhor, como a esses povos vencidos, mas temíveis, a quem os conquistadores desarmam. (...)*

*A educação funesta, quase homicida que lhes prescrevemos sem lhes permitirmos ter outra; educação essa em que aprendem quase exclusivamente a fingir sem cessar, a afogar todos os sentimentos, a ocultar todas as suas opiniões e a disfarçar todos os seus pensamentos.*<sup>68</sup>

Será, portanto, na senda do trabalho da suspeita e da recolha que prosseguirá o discurso filosófico feminista. A passagem do enciclopedista francês D'Alembert, em parceria com Olympe de Gouges, é justificativa do duplo horizonte da reivindicação do género feminino em vista duma educação e cidadania plenas.

Este duplo trabalho, abrange, por um lado, a recolha de um discurso político que não deseja perder a convicção no sujeito inteiro e emancipado da modernidade, porque universalizador da questão dos direitos e deveres humanos, e que, por outro, guarda em si o sentido da suspeita que toda a reivindicação pressupõe. Para recordar as palavras de Hannah Arendt tomadas de empréstimo para a epígrafe deste capítulo, é preciso que, nesse trabalho de recolha e de suspeita, as mulheres *nasçam de novo*, renasçam como pessoas e cidadãs. Só nesse *segundo nascimento* poderão imprimir a sua obra intelectual e vivencial no mundo e nele mostrarem o verdadeiro paradigma que é a relação, não a verticalidade desejada pela legitimação patriarcal e denunciada por autores e autoras, crentes e promotores da Revolução Francesa, por sua vez, o acontecimento que marca os alvares da cidadania moderna e no qual o seu estatuto e prática surgem desde logo como questão-problema.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 74.

## CAPÍTULO 2

### Pensar as Mulheres na Conquista pela Igualdade

#### Sujeito, Cidadania e Espaço Público

*"A pergunta maior de Simone de Beauvoir é a seguinte: como podem as mulheres, enquanto existentes humanos e, portanto, sujeitos, viver e transcender a condição de alteridade que lhes vem sendo dada pelo mundo masculino? (...) A pergunta de Beauvoir pode assumir-se como uma radicalização ético-ontológica da exigência liberal e ilustrada da igualdade de oportunidades, neste caso a oportunidade de realização da autenticidade existencial."<sup>69</sup>*

Célia Amorós

#### 1. Acerca das palavras *autonomia* e *reconhecimento* na reflexão filosófica feminista

A Revolução Francesa marcou os alvores da cidadania moderna e é a sua vigência no plano político e social que divulga a concepção de sujeito, cidadania e espaço público havida na actualidade. Através de si, e dando-se como acontecimento histórico, conhece-se a ideia original de direitos humanos, embora pensada na óptica do homem e do cidadão, e conhecem-se também, por outro lado, os avatares que tardiamente Jürgen Habermas reconhece como o *projecto inacabado da modernidade*: as concepções de liberdade, igualdade e solidariedade. Devedoras desse sentido universal da humanidade, é essa tripla concepção que permite abordar a cidadania moderna como questão-problema, principalmente, na indicação que facultam quanto à pessoa a quem de direito podemos denominar de cidadão pleno. Tal como refere Adela Cortina na obra *Ciudadanos del mundo*, cidadão ou cidadã é aquele ou aquela que usufrui de direitos políticos e civis na *res publica*, mas igualmente que promove pela assumpção da responsabilidade uma actuação própria capaz de ser reconhecida pelos

---

<sup>69</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, pp. 382-383.

demais seres humanos<sup>70</sup>. Protecção de direitos, adesão à comunidade e responsabilidade no espaço público serão, deste modo, apontadas por Cortina como a referência ético-política que nos diz cidadãos e cidadãs de um mundo que nos é dado habitar e construir<sup>71</sup>. Só nesse sentido de uma cidadania activa e cosmopolita, interessada em re-significar o sentido de um mundo mais justo e co-responsável, poderá a comunidade reconhecer o nosso esforço activo de cooperar na sociedade como realidade vigente e como projecto comum a construir. Protecção e responsabilidade fazem, assim, parte de uma mesma realidade que conflui para o entendimento da cidadania, como estatuto e como prática, sendo sobretudo esta última dimensão a menos reconhecida no campo da política revolucionária francesa.

Ao dar alguns passos adiante na história humana, o feminismo centrou-se nessa problematização e fez ver que mais além do corpo teórico da política e da ciência jurídica modernas, há a praticidade da vida humana na qual nomeamos quem é quem no espaço público e que é nessa certeza, referenciou já Olympe de Gouges, que as mulheres não estavam incluídas nesse espaço-tempo e era o pensamento dominante que o instituía. O feminismo é, nesse caso, um dos movimentos sociais que coloca em causa a justiça da cidadania moderna e pergunta pelas condições de possibilidade e de legitimidade de uma luta interessada em argumentar contra o sistema patriarcal das sociedades contratuais. Nesta leitura, não podemos destringir a causa do feminismo, e a sua contextualidade, da própria luta política que encetou. A primeira vaga do feminismo, nas vozes reivindicativas de Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, auge e pós Revolução Francesa, dotam o movimento das mulheres de uma consciência social cuja política organizativa dos seus direitos conheceu durante o Século XIX o seu despontar.

Tanto o primeiro Congresso Feminista de 1848 realizado em Seneca Falls nos EUA<sup>72</sup>, como a proposta de Juan Stuart Mill<sup>73</sup> em Inglaterra no ano

---

<sup>70</sup> CORTINA, Adela, "Hacia una teoría de la ciudadanía – Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía", in Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacía una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, pp 35-38.

<sup>71</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>72</sup> Juan Stuart Mill foi um dos maiores apologistas dos direitos das mulheres em Inglaterra. O próprio escreveu a obra *On the subjection of women*, publicada em 1869, um obra que incidia sobretudo do carácter de obrigatoriedade de as mulheres fazerem parte do espaço da

de 1866 a reclamar que a lei do direito de voto designasse a palavra *pessoa* e não *homem* para que as mulheres pudessem também ser incluídas, fazem já entrever a política activa dos direitos das mulheres, como o direito de voto, da família e do trabalho. Reivindicação directa, porque foram estes dois acontecimentos sociais, a par da criação da associação *Les Sufragges des Femmes*<sup>74</sup> em França no ano de 1881, que marcaram a convicção de que o feminismo é um discurso da acção, ou seja, é um discurso que tenta desmontar preconceitos e indicar caminhos para que outras formas de ser e de estar na realidade co-habitem.

No entanto, e para pensarmos que a luta pelos direitos das mulheres sempre foi valorada como paralela à efectivação dos direitos do homem na filosofia política dos séculos XVIII e XIX, julgo que as palavras de Mary Nash, num artigo dedicado ao percurso do feminismo na história ocidental, podem ilustrar essa convicção e fazer notar a discriminação votada às mulheres mesmo quando o edifício político e social masculino idealizava incluir o humano como um todo nas mais diversas Constituições nacionais. Mary Nash afirma:

*"Apesar da difusão dos Direitos do Homem nas sucessivas revoluções liberais e democráticas ao largo do século XIX e a gradual abertura dos seus direitos políticos aos homens, os Direitos da Mulheres seguiam sem serem reconhecidos até bem entrarmos no século XX."*<sup>75</sup>

Esta constatação timbra, claramente, que só com a entrada no século XX os direitos das mulheres adquirem força e acção públicas, não só por operacionalizarem esses direitos, mas, sobretudo, por fazerem despontar uma prática filosófica em que as questões do sujeito e de espaço público são de crucial importância. Por essa razão, as palavras *autonomia* e *reconhecimento social* são alvo de uma cuidada ponderação na aparição contextual do feminismo ocidental, porque balizam a razão suficiente da luta feminista em pensar e empoderar o colectivo mulheres.

---

política como um direito cívico. Cf. NASH, Mary, "El Feminismo", in AAVV, *Cuadernos del mundo actual*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 5-31.

<sup>73</sup> Sobre o Congresso Feminista de Seneca Falls: Cf. NASH, Mary, "El Feminismo", in AAVV, *Cuadernos del mundo actual*, op. cit., pp. 9-10.

<sup>74</sup> Sobre *Les Sufragges des Femmes*: Cf. NASH, Mary, "El Feminismo", in AAVV, *Cuadernos del mundo actual*, op. cit., p. 8.

<sup>75</sup> *Idem, ibidem.*

Na sua obra *El siglo de las mujeres*<sup>76</sup>, Victoria Camps propõe quatro princípios essenciais na constituição do sujeito<sup>77</sup>, princípios esses que delimitam a possibilidade de uma cidadania plena no feminino e capaz de configurar cada sujeito no cerne do diálogo político. São eles *identidade, reconhecimento social, autonomia e responsabilidade*<sup>78</sup>. Segundo Camps o ser humano possui à partida uma identidade que é constituída por si, mas é na autonomia que se joga a sua autenticidade e daí ela ser o caminho profícuo da responsabilidade. A autonomia, tal como refere a autora, é o trabalhar das capacidades humanas para o bem comum, mas, em primeira instância, a capacidade do humano instaurar o seu próprio carácter, o seu *ethos*, que concordará filosoficamente com o plano das virtudes. Ser-se bom, cordial, honesto e prudente é um trabalho contínuo da autonomia humana, ou seja, a autonomia é o lugar onde inauguro o melhor de mim própria, onde forjo o meu carácter. A autonomia é o projecto individual do humano e que, por sua vez, se recria em vista da participação humana nas virtudes públicas. Escolhe-se o que se é e o que queremos ser na medida do humano e é nessa escolha que devemos notar a obrigação que clama à responsabilidade. Só na "*responsabilidade como compromisso*"<sup>79</sup>, o reconhecimento social pode advir, não fosse a sua emergência dar-se na mostraçãõ do que valemõs neste mundo, pois nele reconhecemos os valores que nos sãõ dados partilhar e é nessa consciênciã valorativa de sermos veículõs da virtude que somos reconhecidos pelos demais.

A interligaçãõ entre os quatro avatares da construçãõ do eu pode parecer confusa e, por vezes, difícil de recriar, mas não é sobre este ponto que se centra a reflexãõ de Victoria Camps. A sua ocupaçãõ filosófica prende-se com o problema da autonomia e do reconhecimento social das mulheres no espaçõ públicõ, já que a sua organizada submissãõ, decorrente

---

<sup>76</sup> CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998. Especialmente: "La construcción del yo", pp. 83-92.

<sup>77</sup> Esses princípios são a justificação para a posição da autora espanhola ao referir que o século XX é o século das mulheres. Neste contexto, refiro com Camps que o feminismo promove a vontade de fazer falar uma *outra gramática do poder*, que traz ao âmbito público questões do âmbito privado na esteira de uma ética do cuidado prevista por Carol Gilligan (*In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1983). É preciso fazer comunicar, na concepção da filósofa espanhola, a justiça abstracta com o sentimento do cuidado numa outra estrutura do poder que co-habite com a humanidade em geral, seja ela homem ou mulher, propondo, em última instância, o horizonte de uma cidadania pensada a dois.

<sup>78</sup> CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 85.

da modernidade ilustrada, fez submergir as mulheres ao contrato sexual, onde não havia lugar para a autonomia e para o reconhecimento social. Tal como refere Camps o reconhecimento dá-se quando "*os demais nos reconhecem como aquilo que dizemos e demonstramos ser. A consciência de si – disse-se na filosofia – passa necessariamente pelo olhar do outro*". Salientado que este reconhecimento passa pela figura hegeliana da consciência de si, noto que o vigor desse olhar não passou pelas mulheres, nem mesmo quando o seu papel de *mulher cuidadora* era tão importante para o bem-estar das sociedades contratuais. Reconhecer autenticamente a autonomia de outrem é olhar para aquilo que de si aparece na publicidade do mundo. Já Hegel entendia que para chegar à consciência de si<sup>80</sup> o ser humano deve percorrer fora de si todas as figuras do espírito e só nessa odisseia, comparada à de Ulisses, podia voltar a si mesmo e ver-se como um ser autónomo e preparado para encetar o compromisso da responsabilidade. Por outras palavras, reconhecimento é visibilidade. Reparar na metáfora do olhar, que Camps fala, é reparar que somente a construção de uma autonomia forte e capaz de mostrar o seu compromisso na responsabilidade não é suficiente para um ser humano completo. Na esteira de Hannah Arendt<sup>81</sup> o ser humano só o é quando se envolve nos assuntos humanos, ou seja, quando ganha corpo e visibilidade a sua partilha com o outro nos assuntos da cidade e situando essa partilha num diálogo entre iguais.

Tal como sublinha a epígrafe deste capítulo, palavras de Célia Amorós sobre Simone de Beauvoir, a questão do sujeito e da sua inauguração é de suma importância para o pensamento feminista, porque é nessa instauração do humano que se joga a autenticidade de um projecto existencial digno dessa nomeação. Como existencialista, Beauvoir acredita no alto valor do

---

<sup>80</sup> Para ver esta temática do *reconhecimento de si* em Hegel remeto para um texto de Fernanda Henriques que explicita ser a demanda da consciência de si hegeliana a mais bem conseguida concepção acerca da instauração do humano, sendo o seu texto maior sobre esta questão: a dialéctica entre Senhor e Servo, presente na obra *Fenomenologia do Espírito*. Explora, ainda, a ideia de que o reconhecimento de si só se instaura no diálogo entre iguais, ou seja, quando ambos reconheceram a humanidade do outro, e é nessa esteira que o conceito *reconhecimento de si* pode ser um alfobre de possibilidades para pensar a temática do *empowerment* das mulheres. Cf. HENRIQUES, Fernanda, "Género e Desejo. Da biologia à cultura", *Cadernos de Bioética*, n.º 35 (XII), Maio de 2004, pp. 33-49.

Publicação digitalizada: [http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/genero\\_desejo.pdf](http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/genero_desejo.pdf)

<sup>81</sup> ARENDT, Hannah, "As Esferas Pública e Privada", in ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, (Colecção Antropos), pp. 38-105.



ser humano como actualização permanente de um projecto de vida que neste mundo lhe é dado cumprir. Daí a sua *ética da autenticidade* acreditar na actualização da autonomia das mulheres para que elas possam sair da alteridade a que foram relegadas e superar o estatuto de *segundo sexo* que lhes fora atribuído.

A epígrafe de Amorós propõe, assim, uma nova leitura do feminismo e confere a essa leitura o horizonte de uma profícua interligação entre o maior movimento social do século XX e a Ética como reflexão acerca da autonomia e do reconhecimento humanos. “Ética y feminismo”<sup>82</sup> é um dos textos da autora espanhola que configuram a sua obra filosófica e nele se mostra o quadro de uma reivindicação ética a que se deu o nome de luta feminista e cujas principais aporias são a *autonomia existencial* e o *reconhecimento social* das mulheres, ambas já assinaladas por Mary Wollstonecraft. Por essa razão, a Wollstonecraft preocupa, como mais tarde preocupará a Juan Stuart Mill e a Simone de Beauvoir o carácter apoucado da educação feminina, cuja teorização ou falta dela, faz notar o preconceito social em não querer reconhecer ao género feminino a habitação plena do mundo humano e político. A desconstrução do *segundo sexo* levada a cabo por Beauvoir em relação ao género feminino não aparece em vão na economia da teoria feminista e é essa incursão filosófica que fundamentará o princípio da igualdade na cidadania, ou seja, que fundamentará a justificação da partilha efectiva entre homens e mulheres nos assuntos da cidade.

No fundo, Simone de Beauvoir será, na linha de Olympe de Gouges e de Mary Wollstonecraft, o rosto da defesa de uma cidadania pensada e praticada no feminino, em prol da *autenticidade existencial* das mulheres. Sujeito, cidadania e espaço público serão, assim, os conceitos maiores que irão acompanhar a luta feminista do século XX e é na sua evolução que Célia Amorós entende que o traço fundamental deste movimento é o da *reivindicação*. A reivindicação do sujeito mulher pela igualdade, pelo seu lugar não só no voto, mas também no espaço público e decisório da política carece, como diria Camps, de uma *outra gramática do poder* que faça comunicar a justiça, a igualdade e o cuidado e assim recriar um novo

---

<sup>82</sup> AMORÓS, Celia, “Ética y feminismo”, in AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, op. cit., pp. 377-414.

entendimento e compreensão do conceito de cidadania, mais integrador, inclusivo e, nesse sentido, mais humano.

## **2. O contributo e a herança de Simone de Beauvoir: a emancipação do sujeito mulher no espaço público da cidadania**

Pela leitura do texto "Diferença e Diferendo: a questão das mulheres na Filosofia"<sup>83</sup> de Françoise Collin, importa aludir a dois pólos sobre os quais é fundeado o pensamento feminista ocidental. De um lado, o falar acerca da condição humana das mulheres e nesse discurso trazer a si a determinação da filosofia na sua perspetivação do humano e da realidade. De outro, o indicar e, por seu turno, escamotear o esquema de dominação masculina que Françoise Collin nomeia de *estrutura de poder* e cuja desconstrução passa por uma acção ética capaz de reavaliar a acção pública como acção humana na qual homens e mulheres se possam dizer iguais no árduo trabalho da política e da civilidade. Para que o trabalho do feminismo possa ser valorado como prática efectiva no seio da comunidade é preciso fazer figurar nessa prática um outro entendimento do conceito de cidadania, mediador entre os conceitos de sujeito e de espaço público. Um trabalho de recolha que aparece não antes do trabalho da suspeita, o qual consiste em examinar atentamente a estrutura da *legitimação patriarcal*<sup>84</sup> e em que medida o seu horizonte de produção promove a certeza de uma desigualdade política e civil entre homens e mulheres, sobretudo aquando da participação feminina nos factores decisórios do poder. Neste sentido, e tal como refere Françoise Collin:

*"O pensamento feminista diversifica-se infinitamente quando se trata de saber como e com que objectivo essa estrutura deve ser abolida, e o que é*

---

<sup>83</sup> COLLIN, Françoise, "Diferença e Diferendo. A questão das mulheres na Filosofia", in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Historia das Mulheres – O Século XX*, sob a direcção de Françoise Thébaud, Porto, Edições Afrontamento, 1991, pp. 315-349.

<sup>84</sup> AMORÓS, Celia, "Ética y feminismo", in AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, op. cit., p. 377-414.

*feito da diferença sexual quando ela escapa à sua determinação sócio-histórica*<sup>85</sup>.

Em termos latos, o feminismo concentra as suas posições filosóficas ou na defesa da igualdade entre homens e mulheres ou na convicção de que as mulheres possuem uma identidade distinta da masculina e, por esse motivo, elas não devem submeter-se ao seu padrão igualitário. De facto, o feminismo “diz-se de muitas maneiras” e a múltiplas vozes, mas para o objectivo deste trabalho, e para mostrar o horizonte de uma cidadania plural e, em ultima instância, inclusiva, chamo à colação discursiva três testemunhos da teoria feminista, a saber: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e, numa abordagem ulterior, Iris Marion Young, cujo conceito de *serialidade* permite reconhecer as mulheres como um colectivo social e cuja perspectivação ajudará a estabelecer as possibilidades e as fronteiras que delimitam o pensamento filosófico das duas primeiras autoras.

No contexto das palavras de Françoise Collin persiste, então, a aporia: *como e com que objectivo* se mostra a estrutura de sentido do pensamento feminista? Se ele se *diversifica infinitamente* onde podemos encontrar essa diversidade e configurar o seu aparecer em duas linhas tão distintas de pensamento: a modernidade e a pós-modernidade? Refere o *Dicionário da Crítica Feminista*<sup>86</sup> que existem três demarcações de fundo entre o feminismo da igualdade e o feminismo da diferença e que são cruciais para a questão aqui tomada. Ambas as teorizações diferenciam-se: 1. na concepção advinda de sujeito que a cada teoria filosófica assiste; 2. na epistemologia seguida porque dotada de um método distinto em abordar os seus conceitos e objectivos; 3. e, na diferenciação que marca o sinal dado à política, ou seja, à possibilidade e à necessidade de o discurso feminista ter visibilidade na prática em comunhão com a publicidade do mundo e dos direitos humanos vigentes e por reinventar<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> COLLIN, Françoise, “Diferença e Diferendo. A questão das mulheres na Filosofia”, in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Historia das Mulheres – O Século XX*, sob a direcção de Françoise Thébaud, Porto, Edições Afrontamento, 1991, pp. 315-349.

<sup>86</sup> MACEDO, Ana Gabriela e AMARAL, Ana Luísa, *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, (Colecção Dicionários; 1).

<sup>87</sup> Cf. “Feminismo e Pós-modernismo”, in MACEDO, Ana Gabriela e AMARAL, Ana Luísa, *Dicionário da Crítica Feminista*, op. cit., pp. 71-74.

Dois pontos desta estruturação são aqui relevantes. A questão do sujeito e a questão de uma abordagem política do feminismo, porque o seu edifício teórico é para a acção efectiva das mulheres como pessoas e cidadãs. É, portanto, nesta duplicidade teórica e prática que abordamos a concepção feminista de Simone de Beauvoir e de Luce Irigaray, não só porque ambas mostram diferentes perspetivações acerca do sujeito e da sua derivação política, mas, igualmente, porque é essa distinta perspetivação que nos permite vislumbrar o debate acerca do feminino desenvolvido no século XX. No fundo, porque a abordagem de ambas as autoras acerca da relação sujeito, cidadania e espaço público podem ajudar a configurar o protagonismo da cidadania das mulheres como legítimas participantes na vida política actual.

No ano de 1949, Simone de Beauvoir escreve a obra que delimitaria o campo epistemológico e ontológico do feminismo ocidental. *O Segundo Sexo*<sup>88</sup> prometia agitar as concepções tradicionalistas da altura sobre a condição humana das mulheres e da própria visão de si mesmas dentro do poder instituído e denominado de patriarcal. A *feminilidade* é, deste modo, analisada por Beauvoir como uma essencialização criada pelo gesto masculino em arrebatando às mulheres um projecto de vida seu e construído em liberdade. Nos trâmites da filosofia existencialista, o seu discurso de acção, porque político, enceta-se pela defesa da igualdade entre homens e mulheres, na convicção de que ambos devem tratar-se reciprocamente como semelhantes, numa paridade não só legislativa, mas, igualmente, vivencial. O seu pensamento assume, nesta medida, uma forte concepção do sujeito que seja capaz de se comprometer com a sua própria liberdade, ou seja, criá-la com a envolvimento da responsabilidade. Por esse motivo, sublinha Beauvoir que o desrespeito entre os sexos "*durará enquanto os homens e as mulheres não se reconhecerem como semelhantes, isto é, enquanto se perpetuar a feminilidade enquanto tal*"<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Esta obra de Beauvoir, marcante para o pensamento feminista, encontra-se dividida em dois volumes: o primeiro dedicado a analisar os factos e os mitos da feminilidade, o segundo a desconstruir esses mitos que infligem a identidade feminina e, também, de que modo se pode ultrapassar esse estado de sítio vigente na sociedade em relação à identidade projectiva das mulheres como tal. Existe tradução em português: Cf. BEAUVOIR, Simone de, *O Segundo Sexo*, volumes I, Amadora, Bertrand Editora, 1976.

<sup>89</sup> BEAUVOIR, Simone de, *O Segundo Sexo*, op. cit., p. 554.

Nesta leitura, a procura e o aprofundamento vivencial da identidade feminina deve ser realizado pelo caminho da não secundarização das mulheres, já que elas não devem ser tratadas como segundas ou como inferiores em relação aos homens, mas sim igualar-se a toda a sua humanidade e excelência, no rigor do que entendemos ser a emancipação. Se as suas palavras nos dizem "*não nascemos mulheres: tornamo-nos mulheres*"<sup>90</sup>, projecto que podemos estender a toda a humanidade, "*não nascemos humanos, tornamo-nos humanos*"<sup>91</sup>, é porque Beauvoir promulga a criação em bases sólidas da identidade feminina, uma criação inteira já que narrada no mundo e nele pela relação com os outros, e cujo desvio ético permite colocar em trânsito a busca da existência autêntica e da boa relação entre homens e mulheres.

Por isso, o empenho filosófico de Beauvoir ficou conhecido como a retoma dos valores do pensamento iluminista, porque, como refere Célia Amorós, o seu projecto é direccionado para a existência efectiva das mulheres no mundo, como autonomia e reconhecimento. É, nesta chave kantiana, que a obra de Beauvoir é entendida numa revigoração constante do papel da autonomia e do reconhecimento social das mulheres no mundo público, igualando-se, ainda que em termos teóricos, à construção do reconhecimento político tão somente conferido aos homens durante a história humana e cuja promulgação deu conta a Revolução Francesa. As mulheres devem igualar-se aos homens na conjuntura social e política, não devem ser segundas, mas sim alcançar um estatuto subjectivo paritário ao dos homens.

Nesta perspectiva, o pensar actuante de Beauvoir entende, de modo íntegro, a operacionalização prática dos direitos das mulheres em Olympe de Gouges, por um lado, e, por outro, o franco protagonismo das mulheres no mundo político e educativo previsto por Mary Wollstonecraft. Segundo Célia Amorós, apologista do diálogo entre a filosofia feminista e a modernidade ilustrada,

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>91</sup> Cf., HENRIQUES, Fernanda, *Género e Desejo. Da Biologia à Cultura*, op. cit.

*"o feminismo, de acordo com uma tradição de três séculos, é um tipo de pensamento antropológico, moral e político que tem como referente a ideia racionalista da igualdade entre os sexos."*<sup>92</sup>

Para Amorós, falamos de feminismo quando se encontra subjacente ao discurso a procura e o alcance da *reivindicação*<sup>93</sup>. Ao invés do *memorial de agravos* presente na obra *Cidade das Damas* de Christine de Pizan, e embora inovador em relação à condição humana das mulheres no contexto da Idade Média<sup>94</sup>, o feminismo moderno propõe chamar a si a ideia revolucionária de igualdade e incluir o género feminino nessa proposta reivindicativa: *"Não se trata só de tomar a palavra no espaço público, o que sem dúvida é fundamental. Trata-se também do que se diz nele"*<sup>95</sup>. É, portanto, a perspetivação lata dessa palavra reivindicativa da igualdade no mundo, a tarefa maior do feminismo, a qual deveria ser, tal como aponta também Victoria Camps, uma instauração do *interesse comum*<sup>96</sup> e não somente das mulheres na conquista pela igualdade. Na verdade, a estrutura pensante ilustrada é importante, neste contexto, mas, como avalia Camps, a consciencialização e a decorrente educação das atitudes é também crucial no mundo que habitamos.

É, portanto, na esteira da reflexão de Mary Wollstonecraft na obra *A Vindication of the Rights Women*<sup>97</sup> que se entronca toda a reflexão filosófica feminista acerca do estatuto e da prática da igualdade no mundo humano pela figura da educação. Para a autora, tal como para Simone de Beauvoir, a ideia do treino e do exercício da razão das mulheres é o fundamento, ou seja, o solo que deve estruturar toda a educação formal e informal das raparigas. Só tendo como base uma educação forte e direccionada para a

---

<sup>92</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado e postmodernidad*, op. cit., p. 70.

<sup>93</sup> AMORÓS, Celia, "Alborear de un alborear sin mañana: de 'memorials de agravios' y 'vindicationes'", in AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado e postmodernidad*, op. cit., pp. 55-84.

<sup>94</sup> VIDAL, Mercè Otero, "Christine de Pizan y Marie de Gournay. Las mujeres excelentes y la excelencia de las mujeres", in MAGDA, Rosa Rodríguez (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 77-95.

<sup>95</sup> AMORÓS, Celia, "Alborear de un alborear sin mañana: de 'memorials de agravios' y 'vindicationes'", in AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado e postmodernidad*, op. cit., pp. 55-84, p. 70.

<sup>96</sup> CAMPS, Victoria, "Dos propuestas para el siglo XXI – El interés común del feminismo", in CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres*, op. cit., pp. 22-25.

<sup>97</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights Women* (1792), versão castelhana: *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1994.

emancipação intelectual e ética de si mesmas, as mulheres poderão reconfigurar as suas atitudes para com o mundo, verem o seu potencial como participantes legítimas da democracia e reconhecerem a possibilidade e a necessidade de organizar e recriar as suas capacidades éticas em prol do interesse comum. Para tal, a igualdade é o objectivo principal a atingir em todas as dimensões do real: na educação, na política, na religião e na sociedade entendida como propensão ao cosmopolitismo. Mais do que igualitarismo, a igualdade é promovida no seio de uma sociedade habitada por plurais concepções do mundo, mas que, no entanto, são capazes de exprimir, pelo princípio de uma cidadania cosmopolita, a vontade de entendimento na argumentação acerca dos valores mínimos a acordar e a respeitar em sociedade: os valores cívicos liberdade, igualdade, solidariedade, respeito activo e diálogo.

É esta a posição de Adela Cortina como pensadora de uma nova teoria da cidadania que justifique na prática quotidiana dos seres humanos a efectivação de uma cidadania cosmopolita capaz de fazer convergir o entendimento humano para os valores morais mínimos a partilhar numa sociedade justa e feliz. “Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir el mundo juntos”<sup>98</sup> figura como o último capítulo da obra *Ciudadanos del Mundo* de Cortina e onde a autora consubstancia, por um lado, que os valores cívicos devem revestir uma educação que se pretenda justa no verdadeiro princípio da igualdade de oportunidades no acesso ao diálogo e à acção éticas e, por outro lado, que esses valores que revestem a sua concepção inclusiva de cidadania propiciem uma relação directa do humano com a vida pública, na qual se instaura a comunicação entre autonomia e responsabilidade para a construção de um mundo comum onde nos sintamos cidadãos e cidadãos.

Assim, a educação formal e informal devem corporizar o verdadeiro veículo de entendimento entre os seres humanos de uma cidadania igual, igual para o homem e para a mulher, igual para todos os afectados e afectadas que por vezes não têm voz no discurso público e cuja argumentação de interesses escasseia pela falta do poder da palavra e da

---

<sup>98</sup> CORTINA, Adela, “Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir o mundo juntos”, in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacía una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 218-250.

apoucada força da sua reivindicação. Neste sentido, Célia Amorós bem julga que para que haja reivindicação, para que se possa reivindicar algo, é preciso que exista uma estrutura forte de sujeito, ou seja, é preciso que exista a plataforma de um sujeito emancipado, intelectual e eticamente entendido, já que necessita de fundamentar os seus ideais, as suas práticas comuns e de justificar a efectividade da sua luta.

Contudo, é noutra linha interpretativa do feminismo, que Luce Irigaray entende que esta demanda reivindicativa pela igualdade, várias vezes denominada de medida e padronização societal, se evidencia como ainda demasiadamente patriarcal no pensamento de Simone de Beauvoir. O seu feminismo da diferença contrasta, de facto, com o *sonho igualitário* de Beauvoir<sup>99</sup>, porque para Irigaray a diferença que existe entre homens e mulheres não deve ser abolida, mas, sim, salvaguardada, porque é ela que revela a *especificidade* de cada sexo, seja homem ou mulher. Em uníssono com as palavras de Rosiska Darcy de Oliveira,

*"O projecto da diferença, longe de reforçar estereótipos sobre as mulheres como seres frágeis, incompletos, dependentes, sem vida própria, incapazes de liberdade e de autonomia, afirma os valores constitutivos da identidade feminina para reivindicar a sua presença e o seu impacto em todas as esferas e dimensões da vida social."*<sup>100</sup>

É interessante aqui notar a concepção de sujeito advinda da possibilidade de se reconfigurar o humano pela desconstrução. Irigaray, no seu *projecto da diferença*, bebe de filósofos que se encontram na linha da suspeita e do questionar conceptual em relação ao sujeito moderno. Entre eles encontram-se Freud, Heidegger e Derrida, dinamizadores de uma densa crítica à razão moderna e à sua pretensão em monopolizar por si o entendimento do mundo e dos seus objectos e até mesmo da consciência de si próprio. Não será de todo estanho sublinhar que para além de filósofa,

---

<sup>99</sup> Acerca do debate quanto à dualidade do pensamento de Irigaray e Beauvoir, ver o texto onde a própria Irigaray esquematiza e propõe um pensamento específico e relacional do feminino não cortando à sua identidade aquilo que lhe é mais característico: uma identidade relacional, mais aberta ao Outro na sua horizontalidade: Cf. IRIGARAY, Luce, "A Questão do Outro", *Labrys – Estudos Feministas*, tradução de Tania Navarro Swain, números 1/2, Universidade de Brasília, Dezembro de 2002, pp. 20-56.

[http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/irigaray1.html](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/irigaray1.html)

<sup>100</sup> OLIVEIRA, Rosiska Darcy de, *Elogio da diferença*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1991, pp. 109-110.



Luce Irigaray é psicanalista, acabando mesmo por desenvolver um trabalho filosófico de mãos dadas com a Psicanálise e muitas vezes desconstrutor das teorias freudianas acerca do desejo e do inconsciente femininos<sup>101</sup>.

O seu projecto de intervenção no mundo feminista concorda que é preciso reconstruir a ideia que temos, nós seres humanos, do outro sexo. Ele não deve ser segundo, inferior, como o denuncia Beauvoir, devemos sim assegurar-nos de que é um sexo diferente, na elevação da sua especificidade e alteridade, pois a mulher não é segunda, mas sim outra, outro ser humano diferente do ser homem, não necessariamente superior ou inferior, mas sim dotada de uma outra especificidade. Na obra *Ce sexe qui n'en est pas un*, datada de 1977, Irigaray afirma de modo peremptório: *o sexo não é um, é dois: homem e mulher*. Daí confluir a sua adesão ao pensamento pós-moderno, porque ele permite, numa nova abordagem da linguagem e do seu excesso de sentido, libertar a diversidade da univocidade do conceito, ou seja, libertar a diversidade daquele gesto moderno que sempre submeteu o saber filosófico ao rigor fechado e ideal do mesmo, da identidade como um construto a seguir por todos os seres humanos, independentemente do seu sexo, raça ou religião. O outro deve ser um outro real, dentro da lógica da diferença sexual, não uma imagem construída pelo modelo de um mesmo que se vê como padrão do mundo e da vida. Por isso, o que importa para Irigaray é o contorno ético da diferença de cada um e de cada uma, elevando-se mais a identidade relacional do que propriamente a colectividade social presente no discurso feminista pela igualdade. As diferenças devem ser tomadas a sério, num mundo onde a linguagem é o lugar axiológico e onde a especificidade de cada sexo deve ser tomada como autêntica pela partilha.

*Le Partage de la Parole*<sup>102</sup> é a obra na qual a autora entronca a diferença sexual e a linguagem e onde sublinha a abordagem de cada

---

<sup>101</sup> Cf. IRIGARAY, Luce, "Poder do discurso, subordinação do feminino: entrevista", *ex aequo* – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, numero 8, Oeiras, Celta Editora, Janeiro de 2004, pp. 45-55.

<sup>102</sup> O presente texto marca a visibilidade das investigações de Irigaray em relação à linguagem partilhada ou não entre adolescentes, rapazes e raparigas, em contexto de relação. A autora propõe-nos uma viagem pela linguagem masculina e feminina e da sua constituição como capaz de relação entre ambos no mundo efectivo humano. A obra divide-se, assim, em três capítulos: 1. A partilha da palavra; 2. A importância do género na construção da subjectividade e da intersubjectividade; 3. Mulheres e Homens: uma identidade relacional diferente. Cf. IRIGARAY, Luce, *Le Partage de la Parole*, Oxford, Legenda, 2001.

discurso na nomeação de cada sexo no seu mundo. O primeiro capítulo, que traz o título dessa obra, mostra os resultados de várias investigações práticas em Colégios de França e Itália, mediante as quais Irigaray sublinha que, por um lado, as raparigas privilegiam o paradigma horizontal da relação, nomeiam nos seus discursos o outro na sua humanidade e diferença e o paradigma que sobressai é maioritariamente o da relação a dois e do respeito mútuo dado a praticar nessa horizontalidade. Por outro lado, no estudo de Irigaray, os homens privilegiam a relação como pensada entre sujeito e objecto, ou seja, incentivam sempre, nas palavras escritas em contexto de relação, a hierarquia e o parentesco, como se de uma figuração vertical se tratasse.

Como refere Irigaray neste passo, "*ela [a rapariga/a mulher] vai perdendo uma boa parte da sua identidade relacional na cultura do ele. Ela é impedida de interiorizar o seu género*"<sup>103</sup> e é desta especificidade relacional feminina que a investigadora francesa não abre mão, porque esse laivo é o único capaz de responder ao paradigma do neutro masculino e à sua decorrente universalização. No fundo, esta proposta de Irigaray pretende instaurar o projecto humano duma *intersubjectividade* plena que não descure o que a cada sujeito assiste como marca identitária. Cada um e cada uma podem fazer interagir a sua especificidade tornando o mundo mais humano e plural. Cada um e cada uma devem aprender a respeitar o laivo único de cada qual, porque é essa interacção que reconhece o objecto e objectivos de uma *ética da diferença sexual*<sup>104</sup>.

Neste panorama filosófico, a questão da igualdade e da diferença entre homens e mulheres no discurso feminista ocidental é demarcado pelo horizonte do debate entre modernidade e pós-modernidade e das concepções de sujeito, cidadania e espaço público que desse debate germinam. No discurso da modernidade, a ideia de sujeito conflui para a sua própria emancipação intelectual e ética, um emancipar reconhecido no espaço público e onde é necessário exercer uma cidadania convicta em valores cívicos capazes de cativar a acção ética do sujeito forte da modernidade. Por outro lado, e tendo em mãos o discurso da pós-

---

<sup>103</sup> IRIGARAY, Luce, *Le Partage de la Parole*, op. cit., p 34.

<sup>104</sup> IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

modernidade<sup>105</sup>, a ideia de sujeito é desconstruída pelo facto de que existem outras mundividências ou concepções do mundo (*Weltanschauungen*) que devem ser valoradas positivamente, pelo que não podemos aceitar uma ideia padrão do sujeito emancipado que conte como tábua valorativa única para o agir e para o pensar. No fundo, a pós-modernidade coloca em questão as ideias da história como progresso e do sujeito como construção plena da emancipação, ou seja, como capaz de instaurar a sua liberdade como autonomia e de dar a conhecer nesse percurso uma imagem cada vez melhor de si mesmo ao nível do pensamento e da virtude.

Tanto quanto julgo entender, e embora partilhe a convicção de que existem laivos que diferenciam homens e mulheres e que dizem de modo distinto a nossa especificidade, penso que diferença não é obrigatoriamente desigualdade e que, nesse sentido, o *projecto inacabado da modernidade* ainda por fazer cumprir os ideais de liberdade, igualdade e solidariedade no mundo humano, pode assistir de modo mais efectivo a causa das mulheres, ou seja, ajuda a fazer cumprir o objecto e os objectivos do feminismo.

### **3. Cidadania diferenciada ou cidadania cosmopolita? O testemunho de Iris Marion Young<sup>106</sup> acerca do debate inclusão e cidadania**

O debate entre igualdade e diferença no discurso político feminista torna-se, portanto, um *indecidível teórico*<sup>107</sup> e é preciso trazer à colação discursiva outras perspectivas de pensamento acerca da relação entre cidadania e espaço público, e em que medida essa relação pode averiguar acerca do problema entre o sujeito como ser autónomo e o sujeito como

---

<sup>105</sup> VATTIMO, Gianni, "Posmodernidad: una sociedad transparente?", in AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 9-19.

<sup>106</sup> Tal como nos indica a nota biográfica presente no texto de Young abaixo referido, o seu trabalho centrou-se na filosofia política da actualidade e gira à volta das contemporâneas teorias da democracia e da sua contribuição ou não para o discurso político feminista como discurso minoritário com pretensões de ascendência à esfera pública. Young foi Professora de Ciências Políticas na Universidade de Chicago. Faleceu no ano de 2006. Cf. YOUNG, Iris Marion, "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social", *ex aequo* – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, trad. portuguesa de Laura Fonseca e Marinela Freitas, número 8, Oeiras, Celta Editora, Janeiro de 2004, pp. 113-139.

<sup>107</sup> Cf. HENRIQUES, Fernanda, *Género e Desejo. Da Biologia à Cultura*, op. cit.

capaz de reconhecer o alto valor de uma cidadania inclusiva, projecto director do feminismo. Neste horizonte, Iris Marion Young, filósofa norte-americana interessada na configuração da democracia como espaço de uma *cidadania diferenciada*, abre um horizonte de entendimento entre o pêndulo igualdade e diferença no pensamento feminista ocidental, e mostra em que medida esse diálogo pode trazer uma outra figura do sujeito mulher.

Neste contexto, o objectivo da autora é o de *"reconceptualizar as mulheres enquanto grupo social"*<sup>108</sup>, ou seja, enquanto seres humanos capazes de encetar uma luta conjunta pela emancipação do seu género. No artigo vindo a público com o título "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social" Young partilha algumas posições do feminismo da diferença enquanto crítica do poder normalizador do sonho da igualdade e questiona, por sua vez, o lugar de ambos na reflexão política actual: será que, após a crítica feminista da diferença em relação ao poder unificador da igualdade, ainda cobra sentido falar de colectividade feminina? Será que, de algum modo, o enfatizar da diferença e da especificidade de cada um/a não cortou as raízes comuns de uma luta pela igualdade entre homens e mulheres? Será, sem mais, essa luta pela igualdade, normalizadora do mundo e da vida humana? Para responder, nada melhor que a voz da própria autora para explicitar que

*"se não se conceptualizar de algum modo as mulheres como grupo, não será possível conceptualizar a opressão como um processo sistemático, estrutural e institucional"*<sup>109</sup>.

Entende Young que as mulheres são um colectivo social que ainda persiste na utopia da igualdade, tendo como praticidade política o desenvolvimento de uma cidadania de inclusão plena. Utopia não tem necessariamente de ser sonho, a utopia representa algo que ainda não tem lugar, algo que ainda não logrou espaço na publicidade do mundo. E é nesta medida que Young estrutura, no espírito inclusivo da democracia, a necessidade da representação política de grupos minoritários, ou melhor, dos grupos com pouca aceitação e visibilidade na esfera pública. As suas

---

<sup>108</sup> YOUNG, Iris Marion, "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social", *op. cit.*, p. 119.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 135.

perspectivações de ascendência ao poder devem assim primar pela promoção de uma *cidadania diferenciada*, ou seja, uma cidadania que caracterize a sua acção na publicidade do mundo defendendo-a como efectiva e que, por outro lado, não permite que essa mesma configuração da cidadania se isole da participação discursiva que o espírito democrático convoca<sup>110</sup>. A dada altura da sua obra *Inclusion and democracy*, Young esclarece a noção de representação política para grupos minoritários como algo de premente na construção de uma democracia inclusiva capaz de dar voz efectiva a todos os membros de uma comunidade global. Entende a autora que representação e participação não têm obrigatoriamente de anular-se, mas que associam o exemplo político do diálogo efectivo das diferenças, ou seja, dos diferentes grupos humanos existentes. Segundo a perspectiva de Young,

*"Uma forma importante de promover maior inclusão de membros de grupos sociais sub-representados dá-se por meio de dispositivos políticos destinados especificamente a aumentar a representação das mulheres, pessoas da classe trabalhadora, minorias raciais ou étnicas, castas desfavorecidas etc.  
(...)"*

*Os movimentos sociais cada vez mais demandam formas de representação de grupos não apenas nas legislaturas, mas também em diversos tipos de comissões e conselhos, em instâncias directivas de empresas privadas e em órgãos estatais."*<sup>111</sup>

Neste contexto, a colectividade não tem obrigatoriamente de anular a diferença e a alteridade que um grupo humano institui. Ela pode ser sim um movimento comunicacional e de consciencialização de que existem pessoas diferentes da minha construção subjectiva, mas capazes de confluir para a construção de um mundo mais humano e relacional. Nesta linha, Iris Young pretende salvar o conceito de *colectividade social* de toda a carga negativa

---

<sup>110</sup> Existe tradução em Português de Alexandre Morales do 4 Capítulo da obra *Inclusion and democracy* de Iris Marion Young, que trata de modo específico as questões acerca da relação entre democracia: Cf. YOUNG, Iris Marion, "Representação Política, Identidades e Minorias", in YOUNG, Iris Marion, *Inclusão e Democracia* (2002), Capítulo IV, trad. portuguesa de Alexandre Morales, *Lua Nova*, São Paulo, n.º 67, pp. 139-190, p. 170.

<sup>111</sup> Existe tradução em Português, de Alexandre Morales, de Capítulo 4 da obra *Inclusion and democracy* de Iris Marion Young: Cf. YOUNG, Iris Marion, "Representação Política, Identidades e Minorias", in YOUNG, Iris Marion, *Inclusão e Democracia*, Capítulo IV, trad. portuguesa de Alexandre Morales, *Lua Nova*, São Paulo, n.º 67, pp. 139-190, p. 170.

e padronizante de que tem sido alvo. Para tal, a autora resgata o conceito de *serialidade* presente numa obra de Jean Paul Sartre, *Crítica da Razão Dialéctica*. Este conceito de serialidade, tal como a autora no-lo propõe, "*permite equacionar as mulheres sem ser necessário que todas elas tenham atributos comuns ou uma situação comum*"<sup>112</sup>. Uma série é uma colectividade cujos membros estão passivamente unidos por uma causa ou luta comuns. Não necessitam de esgotar todo o seu tempo de vida a confluir esforços num determinado objectivo. O ser humano inserido/a numa colectividade tem outros projectos de vida, embora passivamente esses seus projectos tenham ligação à sua luta por uma maior liberdade e igualdade. Somos diferentes, uns dos outros, umas das outras, mas, a montante, somos iguais, refere Young, actualizando-se assim no diálogo da diferença em vista à inclusão esse milagre que nos faz ser, segundo as palavras de Adela Cortina, "*carne da mesma carne e sangue do mesmo sangue*."<sup>113</sup>

Nesse sentido, do seu ponto de vista,

*"negar a realidade de um colectivo social mulheres reforça o privilégio daqueles que mais beneficiam mantendo as mulheres divididas."*<sup>114</sup>

Olhando para as origens da política feminista, a sua raiz de sentido configurou-se numa luta pela protecção dos direitos das mulheres como direitos políticos e civis que nos foram negados mesmo após a Revolução Francesa. Contudo, e ao atender para o discurso democrático de Young, a igualdade formal quanto à protecção legítima dos direitos humanos, dá lugar à razão suficiente do feminismo, ou seja, dá lugar à promoção e defesa públicas de uma igualdade real, uma igualdade de oportunidades que reconheça, nas diversas dimensões do real, o feminino como humano.

De facto, aprendemos com a chamada de atenção para a diferença do feminino e para a sua especificidade na relação com os outros, mas

---

<sup>112</sup> YOUNG, Iris Marion, "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social", *op. cit.*, p. 123.

<sup>113</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética e religión*, Madrid, Trotta, 2001. p. 152.

<sup>114</sup> YOUNG, Iris Marion, "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social", *op. cit.*, p. 136.

enfatizá-la como o único laço que nos une à vida é também não olhar para a faceta comunitária, a faceta grupal que diz o feminino como a propensão do *ethos* humano para a comunidade, na qual poderá reivindicar a legitimidade e o reconhecimento do seu projecto de vida autêntica. Neste sentido, a interacção entre a igualdade e a diferença no discurso feminista mostra-se como um jogo nunca vencido, mas que vai fazendo parcerias e continuidades e, nesse intuito, fará sentido falar de feminismos da diferença e da igualdade e dos seus mecanismos de luta à altura dos tempos. É preciso fazê-los dialogar entre si, porque a sua riqueza está na diversidade que cada um reinventa porque igualdade e diferença andam de mãos dadas na busca por um mundo plural e de consciência cidadã.

As palavras de Hannah Arendt sobre a acção e o discurso humanos, duas condições essenciais para revelar os assuntos públicos no paradigma da pluralidade e da cidadania como participação, fazem notar, nesse sentido relacional, a parceria e, ao mesmo tempo, a ruptura entre igualdade e diferença. Segundo Arendt

*"A pluralidade humana, condição básica da acção e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os seres humanos seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus antepassados, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da acção para se fazerem entender."*<sup>115</sup>

Hannah Arendt não é uma filósofa feminista, mas nem só aqueles e aquelas que o foram ou são podem ajudar a esclarecer a origem e as actualizações do feminismo ocidental. Considerada hoje a mais bem conseguida figura do pensamento político do século XX, Arendt lança uma luz acerca desta problemática feminista e pode, na sua actuação filosófica, ajudar a percorrer outros caminhos, sobretudo, aquele que une em relação tensional igualdade e diferença. A autora é explícita quanto ao papel que o discurso e a acção podem trazer à diferença humana. É pelo discurso e pela

---

<sup>115</sup> ARENDT, Hannah, "Acção", in ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, (Colecção Antropos), pp. 223-310, p. 224.

possibilidade de agir no mundo humano pela palavra que cada sujeito pode configurar a igualdade e dizê-la no campo decisório da democracia. Por outras palavras, a acção e o discurso podem ajudar a unir identidade e alteridade num projecto comum, seja ele ou não a instauração da *colectividade social mulheres* abordada por Iris Young.

Importa, no entanto, salientar que esse sentido de uma *ciudadania diferenciada*<sup>116</sup> aparece no contexto de uma obra em que os conceitos de inclusão e de democracia fazem parte de uma abordagem mais ampla quanto aos objectivos deliberativos da democracia, mais participada e consciente das minorias étnicas e grupos sociais, por vezes maioritários, mas marginalizados ao nível da representação política. Nessa medida, a sua convicção em notar uma *ciudadania diferenciada* como capaz de mostrar o liame entre igualdade e diferença, não só quanto ao género, mas também quanto à classe, à raça e à experiência religiosa humana, sublinha que pode haver convergência deliberativa quanto às questões que cada perspectiva como grupo humano instaura pelo valor discursivo da democracia.

O valor do diálogo numa união de perspectivas pode mostrar uma outra direcção às hodiernas democracias representativas somente votadas à legalidade do voto. A esta sublimação de Young, que entende a representação política não como uma identidade que *fala por* outras identidades, mas "*como um processo que envolve uma relação mediada dos eleitores entre si com um representante*"<sup>117</sup>, segue-se o exemplo da *ciudadania cosmopolita* de Adela Cortina que, tanto quanto julgo entender, propõe ao sentimento de pertença e de adesão dos cidadãos e cidadãs a uma comunidade situada ou grupo social, o desafio da participação ética na instauração de um mundo comum mais justo e feliz, mais igual e participativo. A actualização da convivência humana pelo respeito activo e pelo diálogo comum de diferentes perspectivas poderá assim fazer convergir a ideia de uma sociedade cosmopolita herdada desde Kant e cujo

---

<sup>116</sup> Ver sobre esta problemática da inauguração de cidadania diferenciada, a abordagem das duas filósofas espanholas, sobretudo, a ultrapassagem prática de Adela Cortina quanto à perspectiva cidadã de Young: Cf. CAMPS, Victoria, "La mujer ciudadana – una ciudadanía diferenciada", in *El siglo de las mujeres*, op. cit., pp. 30-40; e CORTINA, Adela, "Hacia una teoría de la ciudadanía – Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía", in *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp 35-38.

<sup>117</sup> YOUNG, Iris Marion, "Representação Política, Identidades e Minorias", in YOUNG, Iris Marion, *Inclusão e Democracia*, op. cit., p. 157.



universalismo estrutura o ideal da *ciudadania cosmopolita* de Cortina. Tal como refere a autora em *Ciudadanos del Mundo*:

*"Desde a irrupção do universalismo moral pela mão do estoicismo e do cristianismo foi tornando-se patente que uma semente de universalismo está entranhada nos seres humanos, uma semente que se converteu em árvore através das tradições herdeiras do universalismo, tanto religiosas como políticas (liberalismo, socialismo). Umhas e outras concordam com Kant que a humanidade tem um destino, o de forjar uma ciudadania cosmopolita, possível numa espécie de república ética universal."*<sup>118</sup>

Neste horizonte, a ciudadania cosmopolita de Adela Cortina pressupõe o sentido kantiano da praticidade da educação como rigor do universal. A educação serve assim a causa da criação de uma humanidade melhor capaz de responder aos desafios do futuro e de reconhecer na sua acção estimativa valores cívicos. Quando se educa, educa-se formal ou informalmente tendo em vista a excelência do humano, ou seja, as capacidades de *conhecimento, prudência e sabedoria moral*<sup>119</sup> têm como fim alcançar um nível alto de humanidade que seja capaz de partilhar uma *república ética universal*<sup>120</sup>. A meu ver, esta configuração de uma ciudadania cosmopolita em Adela Cortina, mediadora entre o sentimento de pertença grupal e a exigência universal da justiça, pode ajudar a desconstruir a assimetria simbólica e valorativa existente entre homens e mulheres nas sociedades ético-políticas actuais por duas razões:

1. Por um lado, porque encarna no seu horizonte a ideia de uma *ciudadania diferenciada* proposta por Young, já que a pragmática histórica do conceito de ciudadania propõe a sua actualização como acção comunicativa, onde o diálogo de perspectivas grupais possa dar voz à diferença. Pelo poder argumentativo do discurso, o espaço público da democracia passa a submeter-se ao dever paulatino de reconhecer as lutas minoritárias existentes na comunidade como lutas dignas de visibilidade.

2. Por outro, porque o sentido universal da exigência da justiça pode e deve incluir as mulheres nesse percurso de uma ciudadania cosmopolita,

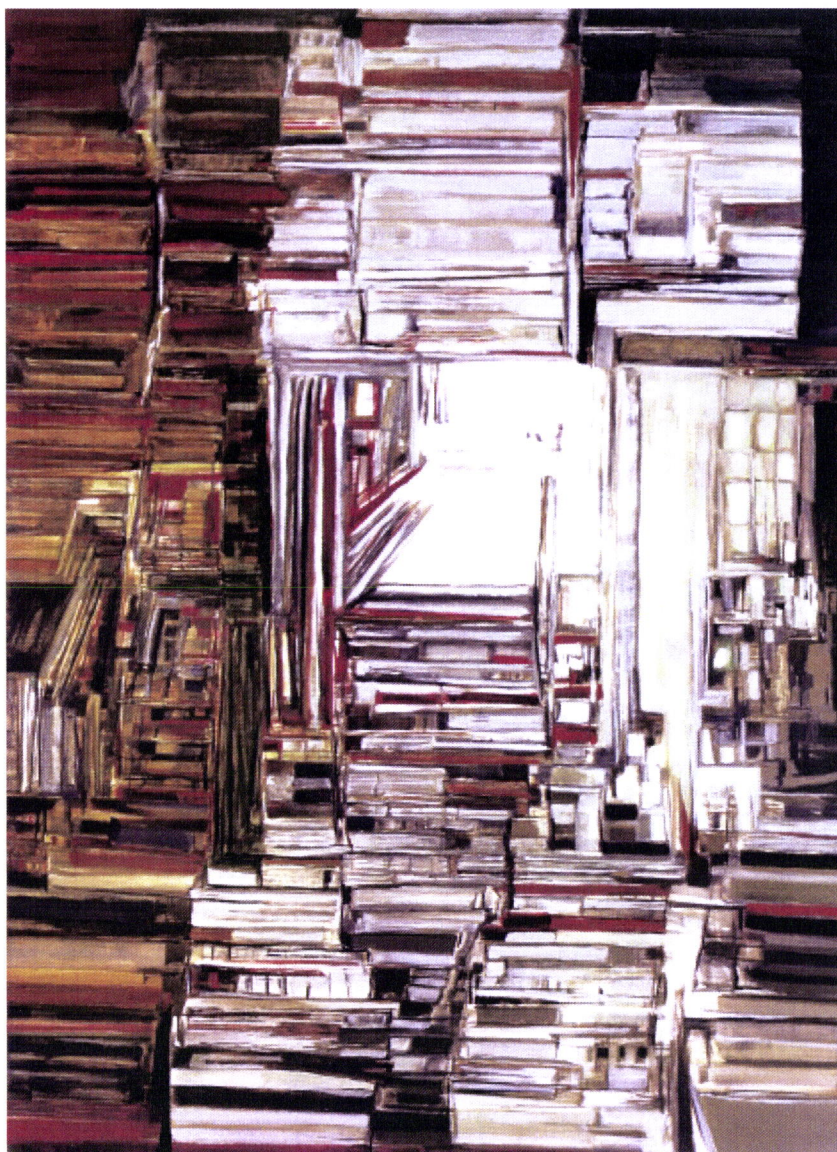
---

<sup>118</sup> CORTINA, Adela, "Epílogo - El ideal de la ciudadanía cosmopolita", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 251-265, p. 252.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 253-254.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 252.

porque também capaz de compreender a estrutura da democracia e a decorrente concepção dos direitos humanos como direitos morais. Deste modo, os direitos das mulheres devem ser interpretados na lógica unitária dos valores morais, ou seja, na lógica dos valores que não prescindem, no seu exercício efectivo, da assumpção do princípio activo co-responsabilidade. Ser protagonista de uma cidadania cosmopolita é entender que a sua acção compreende os princípios de autonomia e de responsabilidade como duas dimensões do mesmo percurso: o de incluir e dar voz a todos os seres humanos afectados por uma causa social ou política e de fazer instaurar nessa convicção uma cidadania de primeira, uma cidadania plena universal e habitável no discurso como acção ética.



**Quadro 2** - *L'issue lumineuse* (1983-1986) de Maria Helena Vieira da Silva

## **PARTE II**

**Adela Cortina e os Percursos de uma Cidadania Inclusiva**

**A prática co-responsável dos direitos humanos**

## CAPÍTULO 1

### Por uma Ética Cívica Mínima

#### A filosofia moral de Adela Cortina entre a *Aliança* e o *Contrato*

*"Se as instituições da democracia e do capitalismo querem funcionar adequadamente, devem coexistir com certos hábitos culturais pré-modernos que assegurem o seu correcto funcionamento. As leis, os contratos e a racionalidade económica proporcionam bases necessárias, mas insuficientes para manter a estabilidade e a prosperidade das sociedades pós-industriais; também é preciso que contem com reciprocidade, obrigações morais, responsabilidade pela comunidade e confiança, a qual se funda mais no hábito e menos no cálculo racional."*<sup>121</sup>

Francis Fukuyama

#### 1. *Algo más que un pueblo de demonios*: a racionalidade em questão

Ao revisitar a filosofia escrita e falada em castelhano supõe-se desde logo que no seu discorrer reflexivo sobressai a busca e a exigência de um nível alto de moralidade para que as pessoas possam conviver numa sociedade justa e feliz. Ortega y Gasset, Xavier Zubiri ou José Luís Aranguren; Victoria Camps, Amélia Valcárcel ou Adela Cortina são algumas das personalidades a evidenciar nesse contexto e as quais proponho como testemunhos da reflexão hispânica acerca do *ethos* moral dos seres humanos, condição *sine qua non* do bom entendimento entre a pessoa concreta e a comunidade circundante. *Estar alto de moral ou moralizado*<sup>122</sup> como refere Ortega y Gasset é entender o entrosamento entre o indivíduo e a sua circunstância, já que só quando a pessoa de carne e osso instaura a sua dimensão moral como *quehacer*, ou seja, como tarefa a promover na

---

<sup>121</sup> FUKUYAMA, Francis, *Trust*, New York, The Free Press, 1995, p. 11. Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 100.

<sup>122</sup> De Ortega y Gasset: Cf. CORTINA, Adela, "Ética, ciudadanía y desarrollo", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

inauguração humana própria, pode levar a cabo um discurso livre e consciente no espaço público que a envolve. Adela Cortina sublinha esta dimensão do *quehacer* humano como uma tarefa pessoal e pública veiculada por uma ética cívica da co-responsabilidade, ou seja, uma ética que se evidencia a partir do público e que desenvolve, pela educação moral<sup>123</sup>, as virtudes fundamentais do carácter deliberativo da democracia.

Nesta perspectiva, a convicção de que a dimensão ética deve fazer parte inalienável da vida dos seres humanos não ficará registada sem antes se percorrer o longo caminho que aplacou a sociedade pós-industrial à havida crise dos valores morais, para aí mostrar os seus sintomas e encetar outras perspectivas, para além do desumano relativismo. No fundo, o conceito de crise, tão aventado nesta altura dos tempos, não se compreenderá, diz Adela Cortina, sem pressupor a dupla finalidade que este conceito encerra<sup>124</sup>. Por um período de crise pode passar um ser humano ou até mesmo uma sociedade e esse período pode conduzir ou à morte ou, também e, por outro lado, à crescente regeneração humana ou societal. Esta dupla possibilidade mostra que o humano ou a sociedade podem cumprir a sua regeneração vital e crescer nesse processo e é, nessa medida, que a crise dos valores morais pode despoletar o reconhecimento da humanidade de cada ser humano e entrevê-lo como *animal de possibilidades*, como diria Xavier Zubiri, isto é, como revigorador de outros caminhos. da racionalidade, não só entendida como racionalidade estratégica em prol do benefício próprio.

Neste horizonte, ou recorreremos ao princípio da realização conformista do filósofo Hans Albert "*o que não se pode, não se deve*"<sup>125</sup>, ou seguir-se-á como princípio diligente o proposto por Cortina e na senda ética dos seus conterrâneos: "*o que é necessário, é possível e tem de tornar-se real*"<sup>126</sup>, buscando nessa nova ideia da racionalidade comunicativa a virtude da reciprocidade e do reconhecimento humanos.

---

<sup>123</sup> Ao visitar a obra filosófica de Adela Cortina compreende-se desde logo o papel fulcral que a Educação como plataforma pública e privada pode ajudar a suscitar em cada ser humano o sentido de uma razão comunicativa, envolvida na construção individual e social de si mesmo. Sobre este aspecto ver: CORTINA, Adela, *El quehacer ético – Guía para la educación moral*, Madrid, Aula XXI/Santillana, 1996.

<sup>124</sup> CORTINA, Adela, "La crisis de los valores morales", in *Ética cívica y religión*, 3.ª ed., Madrid, Editorial PPC, 2002.

<sup>125</sup> De Hans Albert: Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 22.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 23.

Para entender o princípio da razão diligente em contraste com uma razão preguiçosa ou mais atenta à consagração relativista dos valores da sociedade, a questão da crise dos valores morais deve ser vista à luz da sua encarnação vital por parte dos seres humanos concretos. Tal como sublinha Cortina, na obra *Ética civil y religión*, "*estamos num momento crítico no sentido em que se encontra em mutação o modo de descobrir os valores e o modo como se pensa encarná-los*"<sup>127</sup>. O que se encontra em crise na sintomatologia contemporânea é menos os valores em si, isto é, os valores *prima facie* que valem enquanto dimensão objectiva, mas sim a encarnação subjectiva dos valores que cada ser humano deve reconhecer na sua valoração moral.

Assim, e de acordo com a posição cortiniana, o primeiro momento de crise surge como *crise do juízo moral*<sup>128</sup>. Num momento de crise encontra-se o juízo moral dos seres humanos que, na hora de discernir o que valoram por bom e por justo, ou aderem ao monismo moral ou ao politeísmo axiológico que não lhes permite protagonizar uma cidadania plena na vida pública. Refere Cortina que a elaboração do juízo moral não deve estar sujeita a uma instância única valorativa, como a adesão a uma religião ou ao laicismo ou a um determinado partido político, nem mesmo a uma dispersão subjectiva que nos lembrará o princípio relativista d'Os irmãos Karamazov: "*se Deus não existe, tudo está permitido*"<sup>129</sup>. O juízo moral, por sua vez, deverá ponderar determinados valores morais e preferir aqueles que mais estima na medida da humanidade e que possibilitam encetar uma acção edificadora de si mesmo e de uma vida pública mais

---

<sup>127</sup> CORTINA, Adela, "La crisis de los valores morales", in *Ética cívica y religión*, op. cit., p. 37.

<sup>128</sup> Após um tratamento sintomático do conceito de crise, Adela Cortina irá caracterizar este fenómeno com quatro momentos críticos que se comunicam entre si: 1. a crise do juízo moral; 2. a crise sociológica; 3. a crise filosófica e 4. a crise de sentido, ou melhor, a falta de confluência humana para criar sentidos ou objectivos verdadeiramente partilhados. Gostaria aqui de elucidar o que está em jogo numa crise dita sociológica, por não o fazer no corpo do texto. A título exemplificativo, a autora apresenta como protótipo dessa crise duas figuras alegóricas interessantes: o camaleão e o dinossauro e em que medida ambos podem fazer confluir a sua originalidade para as sociedades contratuais. Para além do devir colorido do camaleão e a figura pujante de um dinossauro mostra-se como fazer frente à havida crise sociológica. Cortina refere então que "*entre os camaleões e os dinossauros estão as pessoas maduras que tratam de discernir em cada momento que valores e que convicções continuam a valer a pena e a tentar encarná-los da maneira mais adequada a uma realidade social que se encontra em constante mudança*". CORTINA, Adela, "La crisis de los valores morales", in *Ética cívica y religión*, op. cit., p. 43. Ver também: *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

<sup>129</sup> De Dostoyevski: Cf. CORTINA, Adela, "La crisis de los valores morales", in *Ética cívica y religión*, op. cit., p. 39.

concertada.

Neste sentido, o factor decisório entre justiça e injustiça depende do rigor de ponderação ou da meditação do próprio juízo moral quando este assume e prescreve a medida da humanidade como universal. É neste panorama que Adela Cortina propõe uma razão diligente e a própria devedora do valor reflexivo da filosofia. A crise, diz Cortina, pode transmutar dos valores morais ao âmbito concreto do juízo moral e dele ao âmago iluminador da filosofia. Se assumirmos o papel da ética como sustentáculo fundamentador da moral, talvez aí possamos entender, de igual modo, que uma crise, também ela filosófica, se entrevê na falta de sentido reflexivo e fundamentador da moral, porque incapaz de impregnar a construção de um mundo partilhado entre cidadãos e cidadãs e de, nessa construção, discernir e valorar a acção justa.

No caminho dessa escolha moral deverá então surgir a questão maior da ética: Quais os valores que me obrigam a agir mediante um nível alto de moralidade? Ou seja, qual a instância que me obriga a agir de modo justo e concertado na sociedade? Na esteira de Kant, Cortina responderá que essa instância valorativa é a forma da humanidade. Ela é, portanto, o momento incondicionado da ética cívica mínima de Cortina e já o era na ética deontológica de Kant onde a própria concepção de um *reino dos fins* deixa antever essa dimensão universal da moralidade que deveria assistir a toda e qualquer ética de configuração transcendental<sup>130</sup>. Segundo as palavras da filósofa

---

<sup>130</sup> Ao mostrar a legitimidade do reino dos fins kantiano para a relação entre humanidade e moralidade, Cortina escolhe as seguintes palavras de Kant na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e entronca-as como promotoras do princípio incondicional que toda a ética deve transparecer. Segundo Kant, “no reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem uma dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço venal; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um preço de afeição ou de sentimento; aquilo porém que constitui a condição graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade. Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.” Cf. CORTINA, Adela, *Ética cívica y religión*, op. cit., p. 91; ver também sobre a forma da humanidade como momento incondicionado: CORTINA, Adela, “Razón Práctica”, in CORTINA, Adela (dir.), *10 Palabras clave en ética*, Navarra, Verbo Divino, 1994, pp. 327-375.



*"Sem esse momento de incondicionalidade na vida quotidiana toda a moral se destrói, ou, pelo menos, toda a moral que sonhou o mundo moderno, de pessoas autónomas, cidadãos responsáveis, leis legítimas, instituições justas, religiões tolerantes."*<sup>131</sup>

No *factum* moral apercebe-se que devemos agir de uma determinada maneira embora não o justifiquemos racionalmente. No entanto, quando reflecto acerca desse *factum* moral assumo que a dimensão da moralidade existe porque a forma da humanidade o obriga. É porque devo tratar cada ser humano sempre como um fim e nunca como um meio para outro objectivo determinado, que o imperativo categórico recebe o cunho da moralidade: o ser humano é um ser valioso e digno em si mesmo e a moral existe para que nunca esqueçamos que esse imperativo jamais poderá ser subvertido. A autora de *Ética civil y religión* deixa expressa esta convicção e tendo como base as palavras de Immanuel Kant: o mais alto valor ou o valor absoluto que vale *prima facie* é o de que a pessoa humana é digna da acção de outrem que perante ela deve responder moralmente.

Neste contexto, não é uma instância governativa ou religiosa que manda agir por puro respeito à lei moral que categoricamente se entende e estende pela medida da humanidade. Aqui Adela Cortina é clara quanto ao protagonismo que cidadãos e cidadãs devem levar a cabo numa ética cívica pública, nem estatal, nem religiosa. Ou seja, o momento incondicionado da moral não deve ser prescrito por nenhuma instância exterior ao humano. Esse momento deve ser por si interiorizado e promovido pela causa de uma cidadania moral que aguarda a hora em que cidadãos e cidadãs agem na vida pública e em que se mostra que o costume moral se enraizará numa tarefa maior: a de fazer comunicar a prática moral do quotidiano e o momento da justiça universal.

Mais do que uma possibilidade a dimensão moral dos seres humanos como tarefa é uma necessidade ou, como dirá Cortina, ela é um *bem de primeira necessidade*<sup>132</sup> que deve alimentar não só a concertação política, como também a experiência religiosa dos seres humanos, ambas como práticas humanizadoras. Ao invés do princípio de que as pessoas de carne e

---

<sup>131</sup> CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 30.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 98.



osso só podem realizar o realizável, na linha de Hans Albert, Adela Cortina estrutura o princípio de uma razão diligente, devedora do sentido de uma inteligência sentiente em Xavier Zubiri, e segundo a qual a ética pública é possível porque demais necessária: "*o que é necessário, é possível e tem de tornar-se real*".

A configuração de uma ética cívica pública é, portanto, a resposta filosófica de Cortina a *algo más que un pueblo de demonios*<sup>133</sup>. Um povo de demónios estúpidos, diria Kant, vive em completo estado de guerra e sem incitar à calculabilidade de um Estado de direito ao menos realizável como protecção da liberdade solipsista. Conquanto que possuam entendimento, diz por outro lado Kant, os demónios inteligentes pactuam entre si a concertação de um Estado de direito, sobretudo, como protecção de si mesmos, ou seja, da sua liberdade e propriedade individuais. A racionalidade prática havida no seio de um povo de demónios inteligentes é a racionalidade dos meios, avessa a qualquer sentido público da moralidade, porque a sua praticidade rende-se ao princípio hipotético do cálculo: se queres alcançar algo avalia todos os meios ao teu redor e usa-os indiscriminadamente sem sequer ponderar se na tua escolha respeitas a forma da humanidade. A acção moral que lhes assiste é a acção atomizada, aquela que só calcula os meios em benefício dos fins próprios, ou seja, dos fins que interessam ao indivíduo como ser fechado em si mesmo, como ser solipsista.

Em *Hasta un pueblo de demonios*, a obra que sintoniza a questão acerca do *individualismo inteligente* como protótipo das sociedades pós-industriais, Cortina propõe um diagnóstico do individualismo e mostra-o como a miséria da forma de organização política e social dos Estados liberais. O indivíduo atomizado em si próprio e cujas acções se movem pela medida em que elas possam prover o seu próprio interesse, fazem notar uma moral mediante acordo, isto é, uma moral contratual que age não em

---

<sup>133</sup> O capítulo *Algo más que un pueblo de demonios* é, de facto, o ponto da viragem argumentativo de Cortina em relação ao desenvolvimento da obra *Hasta un pueblo de demonios*, já referenciada. É interessante notar que o capítulo trazido à colação discursiva tem como epígrafe as seguintes palavras de Immanuel Kant: "*O problema do estabelecimento do Estado tem solução, inclusive para um povo de demónios, conquanto tenham entendimento*". A partir destas palavras de Kant presentes n'A *Paz Perpétua*, Cortina enceta todo um movimento dialógico para instaurar a sua própria posição filosófica, sempre em prol de uma razão outra, a já denominada razão diligente. Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 59.

prol da forma da humanidade, mas em prol da previdência individual. O Estado de direito existe como Estado mínimo já que não deve interferir na individualidade de cada um e porque o seu estatuto político somente serve para prover o bem-estar e proteger a propriedade que lhe assiste. Tal como sublinha Cortina a dada altura, a ideia de liberdade surgida na concepção política do liberalismo não a convoca só como liberdade individual, mas também e sobretudo entende-a como *não interferência* ou como a *ausência de impedimentos externos*. Na linha do contratualista Thomas Hobbes e pelas suas palavras

*"Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem."*<sup>134</sup>

Tanto quanto julgo entender, esta ideia de liberdade como não interferência, a qual Benjamin Constant aponta como a *"liberdade dos modernos – o âmbito em que nos podemos mover sem interferências externas"*<sup>135</sup>, permite vislumbrar o ponto essencial das teorias contratuais liberais, onde, embora sem unanimidade, vigora essencialmente este entendimento de liberdade o que faz redobrar os efeitos de uma racionalidade instrumental. Interessada somente no benefício próprio, esta vertente da racionalidade humana desliga o seu proceder do juízo moral ponderadamente reconhecível na ideia universal de justiça. No fundo, a sua conceptualização racional entende somente como instância valorativa a liberdade individual porque submetida ao contrato, ou seja, à convenção segundo a qual cada um dos indivíduos deve proceder renunciando ao seu poder natural ou absoluto, mas usando o poder que lhe resta, refere Hobbes, em benefício próprio.

Deste modo, a concepção moral de David Gauthier<sup>136</sup>, que Cortina apresenta como uma concepção movida por um liberalismo solipsista, e

---

<sup>134</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, p. 115.

<sup>135</sup> De Benjamín Constant: Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 62.

<sup>136</sup> GAUTHIER, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994. Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 68.

apesar de separada da teoria contratualista de Hobbes por três séculos, permite, no entanto, entrever a ideia duma moralidade por acordo, porque é o pacto entre os seres humanos que dita o modo de agir e até a sua legalidade. A acção moral esgota-se assim na segurança que cada um ao subscrever o contrato político pode usufruir e a partir daí construir uma liberdade sem amarras, sem interferência externa. A moral esgota-se na acção politizada dos indivíduos cujo benefício e lucro próprios, ou seja, cujo interesse individual solipsista é o princípio máximo e avatar único dessa racionalidade instrumental. Tal como refere Diogo Pires Aurélio, tendo em conta a perspectiva de contrato político hobbesiana:

*"Para existir contrato, para que o contrato faça sentido, é necessário que todos renunciem, em simultâneo ao seu direito natural, alienando o poder que têm em recorrer a todos os meios para se defenderem. É isto o contrato, a convenção mediante a qual os indivíduos alienam livremente a sua liberdade e conquistam, em troca, a sua segurança, a qual lhes é assegurada por alguém – pessoa isolada ou assembleia – a quem os restantes deixam intacta a total liberdade que antes tinham de se defender como entendessem mais adequado. Aquilo a que cada um se compromete perante os outros é a sujeitar-se face ao soberano."*<sup>137</sup>

Esta sujeição política ao poder absoluto do soberano é, assim, a obrigação moral maior da concepção contratual hobessiana. O pacto político e social rege-se somente pela ideia tenebrosa de uma sanção jurídica ou moral quando algum dos contratantes se atreve a quebrar o acordo da legalidade que os protege de interferências externas. Neste horizonte, o conflito é previsto ou solucionado pelo medo ou temor perante uma instância política ou jurídica que faz recuar o poder natural dos seres humanos. Nada mais que uma moral por acordo, uma moral que incita somente a uma acção moral provedora do próprio interesse. A acção moral pode ser boa, no intuito que a promove, mas o móbil que lhe assiste é o propósito de uma racionalidade hipotética que gere os meios em prol dos fins atomizados.

Por esse motivo, Adela Cortina toma como percurso em *Hasta un*

---

<sup>137</sup> AURÉLIO, Diogo Pires, *Razão e Violência*, Lisboa, Prefácio, 2007, p. 89.

*pueblo de demónios* a passagem de uma razão estratégica, uma razão inteligente quanto à ponderação dos seus meios, a uma razão comunicativa, cuja diligência se repercute para além do pacto moderno. Mais do que o escamotear de uma crise como transmutação dos valores absolutos, Cortina aposta neles e corrobora a sua importância numa ética cívica da co-responsabilidade que faça frente ao desânimo moral das sociedades contemporâneas e ao seu desinteresse pela vida pública. *Algo más que un pueblo de demonios* é bem a convicção trazida pela voz do liberalista Francis Fukuyama na epígrafe deste capítulo. *As leis, os contratos e a racionalidade económica* são importantes para o discorrer público da cidadania, mas sem *reciprocidade, obrigações morais, responsabilidade pela comunidade e confiança* a tarefa moral incumbida às sociedades pós-industriais fica-se pelo contrato político e pela linguagem jurídica e, logo, meramente interessada nos bens individuais e na protecção dos mesmos.

Uma moral por acordo, na esteira de Gauthier, não é suficiente, nem instauradora da ligação que une cada ser humano à revitalização de uma autêntica cidadania civil. É portanto em resposta a Hobbes e Gauthier como as feições mais individualistas do liberalismo que Adela Cortina guarnece a cidadania legal e política de uma cidadania civil, ou seja, uma cidadania que interpela o humano a participar como membro efectivo de uma sociedade civil, já que, como diz na obra *Ciudadanos del Mundo*:

*"O ser humano não é só um sujeito de direitos de primeira geração (cidadania política e social) e tão pouco um produtor de riqueza, material ou imaterial (cidadania económica). É, antes de tudo, membro de uma sociedade civil, parte de um conjunto de associações nem políticas nem económicas, contudo essenciais para a sua socialização e para o quotidiano desenvolvimento da sua vida."*<sup>138</sup>

É preciso procurar o lugar da obrigação moral como reconhecimento, isto é, é preciso recuperar a experiência humana do reconhecimento, a qual poderá ultrapassar, subsumindo-o, o contrato político que nos assiste e revitalizá-lo numa civilidade participada, consciente dos desafios públicos da

---

<sup>138</sup> CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 134.

democracia e da exigência da responsabilidade face aos direitos humanos.

## **2. *Alianza y Contrato*: As narrativas do reconhecimento e do contrato por uma acção cívica co-responsável.**

No ano de 2001, Adela Cortina traz a público a obra *Alianza y Contrato*<sup>139</sup>, cujo subtítulo *Ética, política y religión* mostra já o caminho reorganizador do seu pensamento numa altura tão avessa a discursos meta-rationais. A obra em causa pretende, assim, dar conta de uma análise compreensiva acerca das narrativas da aliança e do contrato e da sua possível interacção, como o resgatar do momento primordial do reconhecimento esquecido entre as sendas demoníacas do político. É, nessa medida, que Cortina expõe a sua posição filosófica correndo o risco das grandes meta-narrativas que, como assinalaria Lyotard<sup>140</sup>, deveriam estar extintas ou desprovidas de valor reflexivo. Interpretar e trazer a debate a narrativa da criação *Génesis* presente na Bíblia é, deste modo, apostar em relatos históricos que para além de fazerem vislumbrar os primórdios da aliança e a odisseia do reconhecimento, configuram uma outra forma de entender os vínculos humanos, precisamente por ser uma das narrativas que procura valorar não a interface política do humano, mas sobretudo a sua interface ética.

É no início desta obra que ambas as narrativas, a da Aliança e a do Contrato, são revisitadas pela filósofa pela mão de um autor e de um texto. O autor é Jonathan Sacks, chefe dos rabinos da Grã-Bretanha e cujo artigo "Rebuilding civil society: a biblical perspective"<sup>141</sup> pretende mostrar a diferenciação entre dois modos de entender os vínculos humanos e de lhes conferir sentido: por um lado, é pela narrativa bíblica *Génesis*, símbolo do principiar da aliança, que entendemos o ser humano como um ser social e cuja palavra vital é o reconhecimento; por outro, é pelo discurso

---

<sup>139</sup> Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005.

<sup>140</sup> LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

<sup>141</sup> SACKS, Jonathan, "Rebuilding civil society: a biblical perspective", *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997), p. 11-20. Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 15.

contratual<sup>142</sup> que as pessoas estabelecem um pacto político com outras, mas artificialmente, ou seja, a sua capacidade de relação esgota-se naquilo que pode contratar com outrem e numa transacção sempre interessada. Estabeleço e tolero uma relação artificial com o outro na medida em que posso ver assegurados os meus direitos legais e políticos e para que, em última instância, possa ver-me livre do castigo e do temor do todo-poderoso *Leviatán*, o monstro que, em termos figurativos, concentra em si o poder político segundo Hobbes.

O discurso do contrato hobbesiano não abrange, portanto, conceitos como o de relação, o de reciprocidade ou o de reconhecimento. Cortina afirma que, ao contrário da narrativa da aliança, o discurso contratual de Hobbes conhece somente como chaves "*o individualismo egoísta, a razão calculadora, o contrato auto-interessado, a mercantilização da vida partilhada, do conflito latente e da coacção*"<sup>143</sup>, as quais patenteiam, segundo Sacks, o sentido da vida política moderna. Ao invés, a narrativa da aliança é a recriação do verdadeiro sentido das palavras reciprocidade e reconhecimento e cujo dinamismo marca a tomada de consciência de si mesmo por cada ser humano na relação com outrem. Pela relação instaura-se a identidade de cada ser humano, já que é pelo reconhecimento do outro que se constitui cada identidade pessoal. No início, diz a palavra instauradora do *Génesis*, "*Ele os criou: homem e mulher*" (1, 27). Ou seja, na narrativa da aliança o autêntico prodígio divino é o abrir-se a possibilidade de relação entre os humanos, o reconhecimento mútuo que entre as pessoas pode e deve existir.

A psicanalista Marie Balmary que escreveu uma obra com o sugestivo título *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*<sup>144</sup>, coloca precisamente a questão da criação do humano como problemática e é ao estudar a narrativa do *Génesis* que mostra que o que faz de um indivíduo um ser humano não é a sua criação natural por Deus, mas sim a criação cultural ou espiritual que o ser humano promove por si mesmo. A instauração do humano não se explica tanto pela teoria das espécies como categoria

---

<sup>142</sup> O autor Jonathan Sacks só toma em linha reflexiva o trabalho contratual *Leviatán* de Hobbes. Cf. *ibidem*.

<sup>143</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 18.

<sup>144</sup> BALMARY, Mary, *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Éditions Grasset, 1993.

objectual de estudo das ciências modernas. O que configura um ser humano como tal é a sua capacidade de dizer "eu" perante um "tu" e de, portanto, fazer figurar a consciência de si num mundo entre iguais. Tal como refere a autora *"o ser humano – homem e mulher – não é um objecto que existe, mas um sujeito que advém"*<sup>145</sup>, que advém pela cultura, pelos símbolos, pela palavra de reconhecimento que um "tu" pode dirigir a um "eu" na temporalidade da consciência. O ser humano recria-se a si mesmo na sua instauração como humano e a sua visibilidade espiritual, ou sublimação em termos psicanalíticos, só será reconhecida pela palavra que nomeia um "tu" na construção e dignificação cultural da consciência de si.

Deste modo, e voltando ao início de *Alianza y Contrato*, ambas as narrativas marcam, de acordo com a leitura do comunitarista Sacks, a significação constitutiva do político e do social como vínculos que constituem e fazem parte significativa do humano. O contrato é o alicerce da sociedade política e do Estado como avatar legal e legítimo dessa sociedade. A aliança é, por sua vez, o alicerce da sociedade civil. O seu discurso anima a relação entre as famílias, as comunidades locais e as associações voluntárias. E, contudo, o autor não se fica por esta esquematização dual do ser humano como animal político e, por outro lado, como animal social. Refere ainda Sacks que:

*"o verdadeiro drama do século passado não foi o eclipse da religião pela ciência, mas o eclipse dos modos religiosos de pensar acerca das relações humanas pelos modos político e económico."*<sup>146</sup>

Nos alvares da modernidade importa o esquecimento da narrativa da aliança em termos de reciprocidade e a revigoração nítida de um discurso apenas interessado no pacto político e actualizado nos direitos da liberdade e da propriedade individual. Para Cortina, e nesta esteira reflexiva, o grande objectivo desta releitura da história bíblica por Jonathan Sacks consiste em *"restaurar a grande narrativa que vê a nossa relação social em termos de aliança e de reciprocidade."*<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>146</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 21.

<sup>147</sup> *Idem, ibidem*.

Porém, a autora não faz combinar totalmente a sua posição com a de Sacks e leva o seu discurso filosófico por uma navegação própria. A *meta essencial* da obra *Aliança e Contrato* não denegará os contributos filosóficos do contratualismo moderno noutras vertentes e por isso convocará o exemplo kantiano, pretendendo, nesse contexto:

*"mostrar como o discurso do contrato e dos direitos para ter sentido necessita de pressupor o relato da aliança e da obrigação nascida do reconhecimento recíproco."*<sup>148</sup>

A interpretação de Sacks alerta para o sentido renovador e comum da aliança e tenta revigorá-la como condição privilegiada mediante a qual deve mover-se a vida em sociedade. Cortina segue, no entanto, outro caminho. Reconhece na sociedade civil e na sua actualização a exigência ética do reconhecimento e o lugar onde o humano se instaura como tal, mas não descarta que a política pensada jamais se resumirá ao discurso do contrato hobbesiano em prol do individual.

Tal como afirma Cortina, existem *gretas* no contrato hobbesiano que é preciso detectar, sobretudo, pela convicção de que *"identificar a capacidade política humana com a capacidade de contratar"*<sup>149</sup> é tirar legitimidade reflexiva à *politeia* de Aristóteles, à comunidade ética entendida como *reino dos fins* em Kant ou à pluralidade como lei da Terra em Hannah Arendt. Esquecer os seus contributos acerca da legitimidade dos laços políticos é subverter toda uma tradição republicana que vê na amizade cívica a virtude pública autêntica e capaz de reconhecer em cada ser humano o prodígio de uma cidadania vivida a dois e não em solitário como preferiria *Leviatán*. Daí o percurso filosófico de Cortina crer na união tensional entre a narrativa da aliança e a do contrato e daí que segundo a sua postura:

*"a filosofia moral e política contemporânea se esforce por recordar outras versões do contrato social, sobretudo a kantiana, por actualizar o discurso aristotélico e hegeliano da comunidade e dos bens públicos, e por criar essas narrativas intermédias, como a habermasiana de uma "teoria deliberativa"*

---

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*, p. 26.

<sup>149</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 29



*da democracia, que, na realidade, fundam as suas raízes morais na narrativa religiosa da aliança.*"<sup>150</sup>

No fundo, o seu trabalho filosófico permite entroncar as narrativas do contrato e da aliança numa revolução ética que denomina de ética cívica da co-responsabilidade. O seu carácter racional e fundamentador, mas público e cívico quando toca à quotidianidade concreta, dá assim o mote à necessidade diligente de um conjunto mínimo de valores em sociedade partilhados. A ética, que denomina de mínima, cívica, pública, plural, laica e co-responsável, pode e deve, por conseguinte, orientar os modos político e religioso de se ser pessoa. Diz Cortina que política, ética e religião figuram *três formas irrenunciáveis de ser pessoa*<sup>151</sup>, e que a dimensão ética não pode considerar-se como um sucedâneo dos tempos de crise havidos na política ou na religião. Se viver numa sociedade pluralista - ao nível cultural, político, religioso, económico e social - é um facto, devemos, nesse horizonte, detectar e reforçar os valores *prima facie* que já partilhamos e que reconhecemos como fundamentais para a vida em sociedade. Para além do relativismo moral e do politeísmo axiológico, a razão diligente, dinâmica quanto ao trabalho do conceito e dialógica quanto à sua tarefa prática, deve concertar o "*mínimo decente*"<sup>152</sup> valorativo para que uma sociedade possa compreender todas as dimensões do humano na medida da justiça.

Aponta Adela Cortina que:

*"A ética cívica é uma ética das pessoas enquanto cidadãos, ou seja, enquanto membros de uma polis, de uma civitas, de um grupo social que não é exclusivamente religioso, nem exclusivamente familiar, nem tampouco estatal, mas que engloba as diferentes dimensões de se ser pessoa, as*

---

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

<sup>151</sup> CORTINA, Adela, "Tres formas irrenunciabiles de ser persona", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 23-41.

<sup>152</sup> À luz da ideia de um mínimo decente exigido para as condições de saúde pública, Adela Cortina move essa ideia de um mínimo de cuidados básicos do paciente para todos os sectores da vida pública. A autora, que bem se move no campo da Bioética, pretende assim fazer notar que um nível alto de moralidade das sociedades exige também esse mínimo decente de justiça partilhável entre os seres humanos. Daí, sublinha, "*todo um mundo de mínimos decentes de moralidade - não só de legalidade - vai sendo exigido para se poder agir com justiça nos distintos sectores da vida social: porque o direito é inevitável numa sociedade em que os interesses estão em conflito, mas não basta em absoluto para fazer com que uma sociedade seja justa: para isso fazem falta os hábitos, o ethos, que constitui o húmus a partir do qual os povos vivem.*" Cf. CORTINA, Adela, "La cuestión de los 'mínimos decentes'", in CORTINA, Adela, *Ética cívica y religión*, op. cit., pp. 57-62.

*aglutina e cria um laço entre aqueles que professam distinta fé, pertencem a distintas famílias, desempenham distintas profissões e partilham um espaço com outros vizinhos.*<sup>153</sup>

A ética cívica como ética pública trará assim toda a sua virtualidade como *realidade social*, ou seja, ela funcionará como uma concertação pública dos interesses de cidadãos e cidadãs mediados pelo carácter exigível da justiça.

Assim, o crivo filosófico que separa uma ética de máximos de uma ética de mínimos é, tal como refere Cortina, a *forma em que obrigam*<sup>154</sup>, isto é, a forma na qual a segunda investe na justiça universal. A *ética cívica de mínimos* corrobora-se pelo nível de exigência da justiça universal reconhecida pela acção ética e pública de cada interveniente da cidadania. A ética de máximos entende-se nas diferentes concepções de vida boa que cada um partilha na sua biografia e às quais somente pode convidar, não exigir, que sejam seguidas por outrem. O modo como concebo e projecto uma vida feliz, mediante as minhas convicções e tradições, pertence a uma ética de máximos, aquela que me diz e reconhece enquanto pessoa humana, à vez crente, estudante ou interessada pelas questões filosóficas maiores. Esse lugar onde me denomino e onde enraízo as minhas tradições e convicções apelida Cortina de *ética de máximos* porque diz respeito a uma situada concepção de vida boa vista por cada ser humano que não pode ser imposta. A medida da obrigatoriedade só alcança o trabalho da ética quando conjuntamente valoramos um nível mínimo de moralidade, onde as ideias de liberdade, igualdade e solidariedade habitam e onde a promoção dos direitos humanos deve ter lugar. A concepção cortiniana de uma ética cívica de mínimos nada tem, portanto, a ver com uma ética minimalista ou reduzida ao juízo moral de uma subjectividade a solo.

Com a autora, falamos de mínimos éticos quando se quer fazer ver e concertar aqueles valores *prima facie* que todos e todas já partilhamos ao nível teórico e dos quais a convivência em sociedade não pode abdicar. Daí Cortina mostrar a dupla face de uma da ética cívica mínima como ética da justiça:

---

<sup>153</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 137.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 138.

1. por um lado, obriga e promove o rigor do momento incondicional da ética deontológica kantiana: cada ser humano é um ser cuja dignidade não devemos abjurar, ou seja, é porque devemos tratar cada ser humano como um fim em si mesmo que a forma da humanidade obriga universalmente e a ética cívica mínima tem de ser global e co-responsável;

2. por outro lado, a ética cívica é uma ética situada porque advém como realidade da sociedade civil. Os seus e as suas protagonistas são cidadãos e cidadãs de carne e osso que instauram, no âmbito da sociedade civil, o reconhecimento de cada ser humano como algo insubstituível. Urge que esta ética de mínimos, cujos princípios já conhecemos e sobre os quais deliberamos, se enraíze na esfera pública da política, da religião, das profissões, das organizações e, além de si, na quotidianidade da vida e no percurso de cidadania de cada ser humano.

A distinção entre ética de mínimos e ética de máximos ajuda, diz a autora, a entender o nível de exigência de uma ética que se denomina de global e que civicamente reconhece cada cidadão e cada cidadã como um interlocutor válido desde esse nível alto e universal de moralidade. Aqui a autora toma de empréstimo a teorização do liberalista John Rawls, em *A Teoria da Justiça*, mas sublinha que não se deve evitar a separação entre ética de mínimos e ética de máximos, pois corre-se o risco de as diversas concepções de vida boa subsumirem os níveis justos e universais da moralidade ou as concepções universais de justiça esquecerem o âmago da vida humana. Para nomear a *forma em que obrigam* é necessário separá-las, tal como o faz Rawls ao dizer que "*a concepção moral da justiça para a estrutura básica da sociedade*"<sup>155</sup> deve distinguir-se de modo positivo de todas as demais "*doutrinas compreensivas do bem*"<sup>156</sup>.

No entanto, Cortina prefere, quando fala de ética cívica mínima, dizê-la como o lugar intransponível do decorrer justo da cidadania, mas que se encontra sempre em tensional relação e em diálogo com a ética de máximos. Ética de máximos de felicidade não é uma ética privada, na

---

<sup>155</sup> De John Rawls: Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 140.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 140.

medida em que toda a ética é pública por necessitar de ser reconhecida e avaliada por outros seres humanos que mediante juízo moral equacionam se a minha ética de máximos, pela qual meço e construo a minha biografia, se trata de uma concepção de vida boa ao nível da moralidade. Para além de ambas as éticas serem públicas, um dos seus pontos em comum, elas devem alimentar-se e purificar-se reciprocamente porque tal como reitera Cortina:

*"Se ética de máximos e ética civil se distanciam, os perigos são claros. Uma ética de máximos auto-suficiente, alheia à ética civil, acaba identificando o seu Deus com qualquer outro ídolo, seja o seu interesse egoísta, seja a nação, seja a preservação dos seus privilégios. Por outro lado, uma ética civil auto-suficiente, alheia às éticas de máximos, acaba convertendo-se em ética estatal, e o cidadão acaba por engolir o ser humano. Ou, mais do que o cidadão, o Leviatán."*<sup>157</sup>

Nas palavras da autora é *"tempo de somar, não de diminuir"*<sup>158</sup>. É tempo de fazer confluír justiça e felicidade, ou seja, é tempo de fazer comunicar as obrigações morais a que a justiça convoca e as convicções cordiais às quais a felicidade impele. É por esse motivo que na obra *Ética civil y religión*, Cortina traz ao discurso e evidencia o papel e o horizonte da pergunta: *podem os crentes ser cidadãos?*<sup>159</sup> Esta questão, móbil de todo o livro, será respondida de modo categórico: os crentes, pessoas com distintas experiências religiosas, não só podem como devem ser cidadãos e cidadãs.

Se as religiões católica, judaica, islâmica, o budismo ou o hinduísmo, em exemplo, perfilam como referência maior da vida humana diferentes hierofanias do sagrado e se é essa mesma manifestação que lhe confere sentido, não poderão, contudo, colocar de lado o ofício duma cidadania justa que inaugure uma nova forma de ser e de estar no âmbito público. A ética religiosa, como ética de felicidade, não tem, obrigatoriamente, de negar a atenção humana a outras dimensões vitais como a dimensão pública da política e da civilidade. Ser crente e, por sua vez, cidadão do

---

<sup>157</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 144.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 142

<sup>159</sup> CORTINA, Adela, "Pueden ser ciudadanos los creyentes?", in *Ética cívica y religión*, op. cit., pp. 5-14.

mundo não são duas especificidades antagônicas do humano. Elas podem co-habitar e até alimentar-se reciprocamente e sobre essa interação Adela Cortina reafirma o exemplo da *Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo*<sup>160</sup> em prol de uma Ética global. Advinda a público por um dos seus principais criadores, o teólogo ecuménico Hans Küng, este documento concentra os princípios éticos mínimos reconhecidos por todas as religiões do mundo mediante um diálogo cosmopolita. Hans Küng explicita, logo no primeiro corolário, que esta Declaração em vista de uma ética global pretende preencher algumas lacunas da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* das Nações Unidas, sendo a principal a de que as sociedades clamam por uma ética que pretende ser mais do que um conjunto de direitos. No fundo, esta Declaração em prol de uma Ética mundial assume desde logo duas situações inéditas na história humana:

1. por um lado, reconhece que as acções justas precisam, menos de um conjunto juridicamente concertado de direitos universais, e mais de um apelo à ética global que oriente os seres humanos "*no âmbito dos valores morais, das obrigações irrevogáveis e das atitudes interiores fundamentais*"<sup>161</sup>;

2. por outro, configura, nessa perspectiva global, que as religiões do mundo podem ajudar as pessoas a orientar-se nesse significado ético da vida e daí o presente diálogo dar lugar a cinco princípios incondicionais, de acordo com um nível alto de moralidade.

Como primeiro princípio irrevogável reconhecem as demais religiões do mundo que todo o ser humano deve ser tratado humanamente, orientação moral que já era preconizada pelo imperativo categórico kantiano e pelo momento incondicionado da ética cívica de Cortina. No entanto, este paralelismo conhece produtividade em mais quatro directrizes comuns trazidas por Küng no sentido positivo e negativo que todo o mandamento ético convoca. Em uníssono, as grandes religiões do mundo

---

<sup>160</sup> KÜNG, Hans, *Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo*, São Paulo, Comité Paulista para a Década da Cultura e da Paz. [http://www.comitepaz.org.br/religioes\\_1.htm](http://www.comitepaz.org.br/religioes_1.htm); e KÜNG, H. e Huschel (eds.), *Hacia una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

<sup>161</sup> KÜNG, Hans, *Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo*, op. cit.

concordam com: a) uma cultura da não-violência e do respeito pela vida humana – imperativo ético *não matarás*; b) uma cultura da solidariedade e da ordem económica justa – *não roubarás*; c) uma cultura da tolerância e da vida vivida em veracidade – *não mentirás*; d) e por último, uma cultura promovida no princípio da igualdade de direitos e de oportunidades entre homens e mulheres – *não prostituirás nem te prostituirás*.

Ao interpretar o sentido desta unanimidade de culturas, penso que a sua configuração maior nada fica a dever a uma ética cívica da co-responsabilidade em Adela Cortina, muito embora a sua fundamentação seja filosófica e não religiosa. Contudo, o horizonte da sua filosofia moral abre-se à lição universal das religiões e alimenta a sua ética cívica de mínimos pela visitação dos princípios religiosos maiores e que podem ajudar o humano a compreender o valor indelével do reconhecimento. Adela Cortina di-lo assim:

*"Reduzir a multiplicidade, mesmo que não gere desigualdades, é sempre pouco inteligente. O inteligente é, pelo contrário, otimizar os recursos, neste caso fazer com que as propostas felizes sejam realmente de felicidade e que as exigências de justiça se robusteçam desde si mesmas e desde as raízes que lhes dão sentido. Convém, pois, enriquecer o mundo de narrativas revitalizadoras, somar, e não diminuir, convém estreitar os laços entre a Aliança e o Contrato nessa ética cívica que não se entenderá se de algum deles se prescinde."*<sup>162</sup>

Neste horizonte, as três formas irrenunciáveis de se ser pessoa: *política, ética e religião*, entendidas de modo activo como cidadania civil, co-responsabilidade e reconhecimento, convocam o mundo de hoje a uma revolução ética que se inicia no âmbito concreto da sociedade civil. Importa, deste modo, reconhecer em cada ser humano o rosto da obrigação moral, obrigação que se evidencia na impossibilidade em destrinçar a forma da humanidade da forma da moralidade.

Para tal Cortina responde às sendas demoníacas do político pela partilha do sentido co-responsável da palavra castelhana *obligación*<sup>163</sup>. Para

---

<sup>162</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 144.

<sup>163</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 152-153.

além da conotação pouco apreciativa que este conceito possa convocar, talvez por marcar legalmente palavras como sanção ou coação jurídica, ele é a chave explicativa de uma ética cívica mínima em Adela Cortina. *Ob-ligación* é um conceito que mostra a ligação que se dá entre os seres humanos cada vez que revitalizamos a narrativa bíblica do reconhecimento.

A *ligatio* que reconhece o outro como ser humano revela não só o paradigma da relação entre iguais, ao mostrar o vínculo que entre ambos se estabelece e recria, mas, sobretudo, o modo como essa *ligatio* pode alimentar o discurso político do contrato e alargar a acção *co-responsabilidade* sobre um *povo de demónios*. É, deste modo, que Cortina propõe a revigoração dos direitos humanos pela narrativa do reconhecimento, direitos que são, portanto, direitos morais e condição sem a qual jamais fará sentido falar de democracia, de cidadania, de pluralidade, no fundo, de uma ética cívica que guarnece o discurso e acção políticos.

O problema da concretude dos direitos humanos e da sua praticidade encerra, assim, a mesma exigência ética a que os princípios maiores das religiões do mundo convocam: o respeito pela vida humana, a solidariedade, a busca da verdade e a igualdade entre homens e mulheres. Sem a face outra do reconhecimento, que nos reconhece como iguais e nos permite dizer como membros de uma mesma comunidade e da própria humanidade, não existiria relação, ligação, reciprocidade, e logo cairia por terra a criação cultural e a edificação espiritual de um si mesmo entre iguais segundo Mary Balmary e a ob-ligação moral a que a humanidade convoca de acordo com a meditação ética de Adela Cortina. Tomando de empréstimo as palavras da filósofa espanhola:

*"O vocábulo ob-ligatio refere-se, mais do que a mandamentos, ao facto de que as pessoas estão necessariamente ligadas, seja à realidade, da qual não podem 'des-ligar-se', seja a outras pessoas, seja à comunidade na qual vivem, seja à humanidade da qual formam parte, seja a Deus como fundamento último da sua existência e ao qual se encontram religadas."*<sup>164</sup>  
(...)

*"A liberdade humana não reclama tanto destruir todos os laços, todas as ligações, como discernir quais escravizam e quais, pelo contrário, reforçam o*

---

<sup>164</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 170.

*ser si mesma de uma pessoa. A liberdade humana nunca é ab-soluta, solta de tudo, desligada de tudo, mas sim ob-ligada, ligada às pessoas e às coisas que de si fazem parte, que são valiosas em si mesmas e por isso estão para além de qualquer preço, para além de qualquer cálculo.*<sup>165</sup>

É, portanto, nesta perspectivização filosófica acerca do tema da liberdade humana que assentará o princípio da razão diligente de Adela Cortina e a teoria da cidadania daí advinda. Entendendo-a como um percurso paulatino de consistência ética, a cidadania civil de Cortina pretenderá conferir uma nova dimensão ao conceito de cidadania pelo conceito de liberdade, reavaliando-o pela atenção dada ao momento incondicionado da humanidade o qual obriga a agir moralmente pela *ligatio* que entre os seres humanos se recria e dá sentido ao seu próprio agir e pensar humanos.

Se, tal como aponta Jesus Conill, o parâmetro segundo o qual se avaliam as distintas concepções políticas é o modo como cada uma delas *grosso modo* pensa e estrutura o conceito de liberdade – ou seja, o modo como cada uma delas: liberalismo, republicanismo ou comunitarismo, concebe e demarca o campo de acção da liberdade humana –, é porque este conceito convoca a importância dada ao discurso e à acção humana na publicidade do mundo<sup>166</sup>. É, nessa medida, que ser cidadão ou cidadã, corporizar essa tarefa, mostra-se não só como uma proposta de futuro dada à liberdade humana, mas, sobretudo, como uma exigência de responsabilidade a assumir num ambiente de desigualdades estruturais e simbólicas que nos é dado viver. Propor ao mundo um olhar lavado sobre a cidadania é bem a convicção num projecto de acção comum que articule os princípios revolucionários liberdade, igualdade e solidariedade e a prática do reconhecimento de que o ser humano só se instaura como tal num mundo entre iguais, isto é, num espaço-tempo onde pode dizer-se como sujeito livre, sujeito igual, que pensa e assume os valores cívicos como exigências de justiça.

---

<sup>165</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>166</sup> CONILL, Jesús, *El poder de la mentira, Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997. Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 77.



## CAPÍTULO 2

### A Revolução da Cidadania Moderna

#### Os valores liberdade, igualdade e solidariedade em debate

*"Cidadão é aquele que é o seu próprio senhor ou a sua própria senhora, conjuntamente com os seus iguais, no seio da comunidade. A cidadania exige autonomia, ou seja, ser-se protagonista da própria vida, mas exige também igualdade, conquistar essa autonomia entre iguais. Neste sentido, a ideia de cidadania é revolucionária: o igualitarismo é impossível, mas a igualdade da cidadania vai exigindo pouco a pouco realizar a igualdade nas distintas esferas. A igualdade legal e política vai exigindo a igualdade social, económica e cultural, esses elementos básicos para que cada pessoa possa desenvolver o projecto de vida por si eleito."*<sup>167</sup>

Adela Cortina

#### 1. A reflexão sobre o conceito *Cidadania* na filosofia política ocidental do século XX

As palavras de Adela Cortina que servem de epígrafe a este capítulo para além de serem expressivas de uma cidadania que conhece e divulga o projecto de uma revolução social, económica e cultural, reflectem também a actualidade da sua conceptualização na filosofia política e moral actual. O conceito de cidadania, mediador entre os conceitos de justiça e de comunidade, por sua vez as temáticas maiores do liberalismo e do comunitarismo, veicula uma avultada compreensão e interpretação filosóficas, sobretudo, a partir dos anos noventa do século XX. Um dos seus rostos hermenêuticos é Adela Cortina, não fosse o seu pensar e actuar filosóficos entenderem no conceito de cidadania e na sua re-significação a possibilidade e a necessidade de fazer comunicar a exigência ética da justiça e o conjunto das comunidades historicamente situadas. Segundo a

---

<sup>167</sup> CORTINA, Adela, "La ciudadanía nos liga en igualdad a todas las personas – Entrevista", *Revista El Sur*, número 20 (*Participación en el Desarrollo*), Navarra, Medicus Mundi, junio de 2005, pp. 8-11, p. 10.

posição da autora uma nova teoria da cidadania é urgente e até interpeladora se, no fundo, estivermos convictos e convictas em dar resposta ao individualismo egoísta dalgumas notações do liberalismo e à sua discordância em reconhecer o esforço das comunidades envolventes nesse projecto de uma revolução cultural cidadã<sup>168</sup>.

Neste horizonte, a reconfiguração do conceito de cidadania, ou seja, a reavaliação proposta por Adela Cortina, responde ao debate filosófico e político entre o liberalismo e o comunitarismo, e em parte à urgência ética em mostrar outras vias para além deles. A proposta de uma terceira via, para além do pêndulo liberalismo e comunitarismo, é assim inaugurada na reestruturação do conceito de cidadania, algo que Cortina propõe em *Ciudadanos del Mundo*. A autora revisita outras dimensões da cidadania como a social, a económica, a civil, a intercultural e, também, a cosmopolita, dimensão que apresenta como fulcral para quem age numa sociedade situada, mas que procura também reconhecer, na medida do universal, a exigência ética da justiça<sup>169</sup>. Porque cosmopolita e porque interessada na justiça do cosmos que envolve cidadãos e cidadãs, uma cidadania activa é, portanto, co-responsável na assumpção ética do mundo, e não somente interessada na reclamação circunstancial de direitos legais e políticos.

Tal como refere Fernando Bárcena na obra *El Oficio de la Ciudadanía*<sup>170</sup>, a cidadania é um dos pilares fundamentais da filosofia política actual a par dos pilares justiça e comunidade. Na justificação teórica do seu surgimento o autor julga ser o aceso debate entre a cidadania como *estatuto* para os liberalistas e a cidadania como *prática* no entender da posição comunitarista. Ambas as posições encontrar-se-ão, deste modo,

---

<sup>168</sup> No enfoque desta revolução cultural cidadã, Adela Cortina afirma na obra *Ciudadanos del Mundo* e a par da epígrafe que trago à colação discursiva, que "O sistema político e económico estão, pois, dependendo de uma revolução cultural, que assegure a civilidade, a disponibilidade dos cidadãos a comprometerem-se na coisa pública". Cf. CORTINA, Adela, "Para una teoría de la ciudadanía", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 22-23.

<sup>169</sup> A obra *Ciudadanos del Mundo* encontra-se, deste modo, estruturada de acordo com as várias dimensões que o conceito de cidadania abarca; 1. Cidadania política; 2. Cidadania Social; 3. Cidadania Civil; 4. Cidadania Intercultural e 5. Cidadania Cosmopolita. Cada capítulo tratará, assim, cada uma das dimensões propostas. Cf. CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit.

<sup>170</sup> BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona, Paidós, 1997, (Papeles de Pedagogia; 33).

perfiladas e subsumidas no conceito integral de cidadania civil e cosmopolita de Adela Cortina, mas não sem antes conhecermos quais as plataformas teórico-práticas que levam ao distinto entender do conceito de cidadania por liberalistas e comunitaristas, após vinda a público a *Teoria da Justiça* de John Rawls, em 1971.

Apesar das mais variadas posições teóricas do liberalismo e do comunitarismo, cujas direcções já conhecem uma certa mestiçagem de ideias entre estas duas posições, o seu debate move-se, segundo Fernando Bárcena, tendo em conta dois temas e dois desafios que lhe correspondem. Quanto aos temas, *Civil Society and Political Theory*<sup>171</sup> de Jean Cohen e Andrew Arato confirma serem dois – um de carácter epistemológico e outro de carácter político – e é mediante a sua exposição que podemos conhecer o que está em jogo 1. no debate ético e moral entre liberalistas e comunitaristas e 2. na ideia de liberdade em ambas as concepções políticas.

Neste sentido, o primeiro tema - o *epistemológico* - prende-se com a provecta questão da filosofia política ocidental, sendo o debate entre a moralidade universal kantiana – *Moralität* – e a eticidade de pessoas e instituições – *Sittlichkeit* – interpelada por Hegel, o ponto de discórdia na articulação entre uma concepção abstracta e universal de justiça e uma concepção histórica e situada do bem viver em comunidade<sup>172</sup>. Pondo-se o tema epistemológico, decorrente da tradição filosófica de Kant e de Hegel, o *tema político* encontrar-se-á a ele ajustado e questionará em que medida podemos estruturar a ideia de liberdade no mundo moderno, ou seja, em que medida se explicitará, em ambas as teorias políticas, a ideia de liberdade. Para os liberalistas, a ideia de liberdade surgirá como protecção dos direitos individuais de cada pessoa, para os comunitaristas como partilha social no reconhecimento desses mesmos direitos.

O conceito de justiça na filosofia política de John Rawls dará assim o mote aos temas epistemológico e político discutidos entre liberalismo e comunitarismo, e só na sua perspectiva da *justiça como imparcialidade* se vislumbrarão os dois desafios – o *metodológico* e o *normativo* - propostos à

---

<sup>171</sup> COHEN, Jean and ARATO, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Massachussts, MITT Press, 1992. Cf. BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit., p. 105-106.

<sup>172</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 101-130.

sua teoria pelos comunitaristas Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre ou Michael Walzer.

Nesta perspectiva, é sobretudo em três pilares que conceptualmente John Rawls estrutura a resposta à pergunta: *em que consiste uma sociedade justa?*<sup>173</sup> O primeiro pilar sustenta uma *concepção individualista de sujeito* veiculada pela *posição original*. Para além das distintas ideias de bem, tanto individuais como sociais, culturais ou históricas que detemos, ou seja, para além de todos os condicionalismos particulares que nos dizem respeito enquanto pessoas circunstanciadas, o sujeito individual deve ser capaz de fazer uma *epoché* dessa estrutura ética do bem viver e reconhecer racionalmente princípios mínimos de justiça que permitam a cooperação efectiva e a convivência pacífica entre pessoas e instituições. A este momento, que comparo à *epoché* husserliana, John Rawls chama-o de *posição original* ou *véu da ignorância*, porque é o momento em que o sujeito racional se encontra sozinho consigo mesmo, longe das diversas concepções de bem comum que possa já ter reconhecido, para individualmente ajuizar sobre princípios mínimos de justiça a concertar com os demais cidadãos e cidadãs.

O segundo pilar reconhece-se na *justiça como imparcialidade*, sendo ela o avatar deontológico que justifica e sustém a estrutura básica da sociedade. É, portanto, nesse acordo mínimo e imparcial de justiça que a partir daí poderá desenvolver-se toda a vida em sociedade e segundo a qual poderão conviver pacificamente as distintas concepções de vida boa em contextos sociais igualmente distintos. Assim, o liberalismo rawlsiano propõe que, antes do enraizamento pessoal a um contexto social preciso, deve existir uma deliberação racional sobre dois princípios mínimos de justiça da seguinte forma entendidos:

*"(a) Toda a pessoa tem igual direito a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais, que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos; e neste esquema, as liberdades políticas iguais, e só elas, têm garantidas o seu valor equitativo.*

---

<sup>173</sup> NAVARRO, Emilio Martínez, "La justicia en sentido ético-político: en que consiste una sociedad justa?", in NAVARRO, Emilio Martínez, "Justicia", in CORTINA, Adela, (dir.), *10 Palabras clave en ética*, 4.ª ed. Navarra, Verbo Divino, 2002, pp. 156-202.

*(b) As desigualdades económicas e sociais terão de satisfazer duas condições: primeira, devem estar associadas a cargos e posições abertas a todos em condições de uma equitativa igualdade de oportunidades; e, segunda, devem procurar o máximo benefício dos membros mais desfavorecidos da sociedade.*<sup>174</sup>

Como sublinha Emílio Martínez Navarro, os princípios de justiça por Rawls atendidos devem reconhecer-se gradativamente, ou seja, "*o primeiro princípio (princípio de liberdades iguais) deve ter prioridade sobre o segundo, e a primeira parte do segundo (princípio de justa igualdade de oportunidades) deve ter prioridade sobre a segunda parte (princípio da diferença).*"<sup>175</sup> Deste modo, a ideia de liberdade como tema político liberalista corporiza-se na protecção de direitos civis e políticos individuais e a sua garantia advém como princípio primeiro de qualquer democracia constitucional.

O terceiro pilar da teoria da justiça de John Rawls efectiva-se como a *neutralidade do Estado* em não interferir nas distintas concepções de vida boa partilháveis, mas, igualmente, em não interferir, e sim proteger os direitos civis e políticos dos demais cidadãos e cidadãs, entre eles o primeiro que é o *princípio de liberdades iguais*. É, neste sentido, que o Estado liberal de direito funciona como Estado mínimo, já que ao proceder como garantia das liberdades e dos direitos cívicos, os seus princípios justificam os avatares da justiça procedimental e valorizam a liberdade como principal direito individual. Não importa as distintas concepções de vida boa, ou seja, a partilha de distintos projectos de vida, distintas posições religiosas e culturais que estimamos, mas sim o vínculo político que liga cada cidadão ao Estado e que mediante esse estatuto cada ser humano vê atendida a protecção da sua liberdade.

Nas palavras de Fernando Bárcena, e tendo em conta a leitura liberalista do fenómeno da política,

---

<sup>174</sup> RAWLS, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 5-6. Cf. NAVARRO, Emilio Martínez, "La justicia en sentido ético-político: en que consiste una sociedad justa?", in NAVARRO, Emilio Martínez, "Justicia", CORTINA, Adela, (dir.), *10 Palabras clave en ética*, op. cit., p. 181.

<sup>175</sup> *Idem, ibidem.*

*"A cidadania é, pois, a aquisição de um estatuto e, basicamente, alude às relações formais entre o indivíduo e o Estado, relação de acordo com a qual são conferidos ao indivíduo uma série de direitos civis e políticos vinculados na Constituição.*

*Concebida nestes termos, a cidadania é, basicamente, uma questão legal e política. Não parece ter um conteúdo substantivo, nem ser fonte de inspiração de normas éticas. Por isso foi qualificada de 'cidadania débil': porque os direitos legais dos cidadãos são só um pré-requisito ou condição possibilitadora do exercício de práticas cívicas mais tangíveis."*<sup>176</sup>

Neste contexto, a crítica comunitarista centrar-se-á não só numa denúncia teórica dos conceitos de indivíduo e de racionalidade tomados pela abordagem política liberal, mas, também e sobretudo, na insistência do carácter social do humano, mostrando na sua reflexão maior que as concepções de bem viver e dos costumes morais a elas associados dizem muito das pessoas e das instituições, fazendo parte inalienável do agir. A par dos temas, epistemológico e político, na querela liberalismo *versus* comunitarismo, propõem-se, deste modo, dois desafios – um *metodológico* e outro *normativo* – ambos entrevistados no trabalho conjunto de Avineri e De-Shalit em *Communitarianism and Individualism*<sup>177</sup>.

O primeiro desafio, o *metodológico*, prende-se com a concepção de sujeito advinda da posição liberalista e, acima de tudo, da desconstrução da figura do *eu racional* presente na *posição original* de John Rawls. O ser humano como ser racional, capaz de se separar das suas particularidades históricas e culturais e a partir daí eleger livremente procedimentos de justiça é de facto o principal elemento a desconstruir pelos comunitaristas. O ser humano, pessoa de carne e osso, não delibera desencarnado da sua realidade situada, seja ela histórica, cultural ou religiosa. O sujeito é sempre alguém cujo juízo moral ou político se reconhece e enraíza em certos condicionalismos particulares que é importante ter em linha de conta. Falar de justiça ou da sua necessidade moral é algo descabido e até

---

<sup>176</sup> BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit., p. 115-116.

<sup>177</sup> AVINERI, Shlomo and DE-SHALIT, Avner (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Cf. BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit., p. 106-107.

impossível se não se tiver em conta o sentimento de pertença de cada um e de cada uma a determinada comunidade política e cultural.

Por isso o segundo desafio, o *normativo*, entende de modo conceptual a desconstrução subjectiva do indivíduo, desencarnado da situação particular, e submete à crítica a questão da separação entre o justo e o bom, ou seja, critica a posição liberalista em querer distinguir negativamente as concepções morais de justiça e as distintas formas de reconhecer e projectar o bem viver. Por outras palavras, o comunitarismo antevê que as normas morais não podem somente tomar a percepção universal do que é a justiça e a base legal e política que lhe corresponde. Inserido na comunidade em que lhe é dado viver, o ser humano deve perceber as normas morais no âmbito social, ou seja, aderir a elas socialmente, ajuizando também sobre as demais posições e tradições daqueles e daquelas que consigo convivem.

Neste horizonte, reitera Michael Walzer, na obra *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*<sup>178</sup>, que urge reconhecer a natureza política do ser humano e em que medida a actualização dessa natureza, concertada em sociedade, pode reverter a ideia da neutralidade do Estado liberal de direito e a apoucada concepção de cidadania daí advinda. Segundo refere Bárcena agora com especial atenção para o pensamento comunitarista:

*"Em primeiro lugar, a cidadania não é meramente a aquisição de um título ou de um estatuto, mas sim uma prática de compromisso orientada para a participação no âmbito público, para a formação das virtudes públicas e para a articulação moral do bem público. E, em segundo lugar, os comunitaristas vêem na comunidade uma fonte de valores, deveres e virtudes sociais, muito distintos dos direitos individuais liberais que estes conferem a uma abstracta concepção do eu e da humanidade."*<sup>179</sup>

É, portanto, nesta questão-problema entre a cidadania como título ou estatuto para os liberais e a cidadania como prática efectiva e

---

<sup>178</sup> WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996. Cf. BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit.

<sup>179</sup> BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit. p. 122.

comprometida com o bem comum no entender comunitarista que reside a maior parte dos esforços da filosofia política nos anos 70 e 80 do século XX. No entanto, aquele século não findará sem antes conhecer um outro tipo de reflexão que, enraizada nas demais questões da filosofia política e sem as esquecer, procurará pela filosofia moral um outro percurso de entendimento sobre as querelas enunciadas. A partir dessa convicção, o conceito de cidadania procurará explorar e percorrer outros caminhos de mediação, mais plurais talvez e no intuito de incluir dimensões para além da cidadania legal e política, mas para ver igualmente o papel com que pode concorrer a sociedade civil como instância ética do universal.

A dimensão civil da cidadania procurará, deste modo, instaurar um olhar lavado e comprometido com o público que aliará a medida do universal e a percepção do querer comum das comunidades situadas. Olhando atentamente para o *ofício da cidadania* em Fernando Bárcena, o seu esforço conceptual não se esgotará na apresentação esquemática do debate entre liberalismo e comunitarismo na filosofia política actual. Ao entender o salvável de ambas as posições, a obra seguirá o caminho de uma *Ética da civilidade*<sup>180</sup> pela mão de Hannah Arendt, voltando à filósofa do político pela atenção que a própria confere a um *humanismo cívico* capaz de dar sentido ao humano pela sua natureza política e pela necessidade em concertar com os demais seres humanos o juízo político ponderado entre o agir e o pensar.

O meu percurso seguirá contudo outra via. Permanecendo em solo ibérico revisitarei a nova teoria da cidadania de Adela Cortina, propondo uma recolha de ideias acerca de uma cidadania reavaliada à altura dos tempos que, como refere a autora, será somente possível se os seus contornos mais específicos incluírem a ética e o seu potencial no seio da civilidade, isto é, se a sua reavaliação for mediada entre a política e a ética na compreensão de uma *democracia radical* que, segundo as palavras de Cortina, entende que

---

<sup>180</sup> BÁRCENA, Fernando, "Ética de la civilidad: la actualidad del humanismo cívico", in BÁRCENA, Fernando *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, op. cit., pp. 135-175.



*"o Estado é necessário, mas não o lugar monopolizador do universal, que o público não se identifica com o político e que a sociedade civil encerra de facto e de direito um forte potencial de universalismo e de solidariedade."*<sup>181</sup>

## **2. O Conceito *Cidadania*: um percurso entre a teoria política moderna e a exigência ética dos direitos humanos**

Tanto quanto julgo entender é na obra intitulada *Ciudadanos del Mundo: hacia una teoría de la ciudadanía* que Adela Cortina explicita e configura a necessidade em reavaliar o conceito de cidadania e nesse horizonte de produção poder trazer a debate as várias dimensões práticas que a cidadania como exercício efectivo convoca.

*Ciudadanos del mundo* obedece assim a uma estruturação temática que dá conta de cinco dimensões do conceito cidadania: 1. *ciudadania política* – que estende a sua perspetivação histórica entre a participação democrática grega e a exclusiva protecção legal de direitos na modernidade; 2. *ciudadania social* – a qual se impõe no debate filosófico ocidental pela investidura de Thomas S. Marshall na defesa dos direitos sociais, económicos e culturais do ser humano na mesma linha de importância e de legitimidade dos direitos legais e políticos<sup>182</sup>; 3. *ciudadania económica* – que apela ao juízo moral público na hora de decidir se as actividades económicas se encontram de acordo com o bem comum à humanidade seguindo uma boa ética do trabalho e das empresas; 4. *ciudadania intercultural* – porque interessada no debate multicultural que as sociedades pluralistas de hoje reconhecem, o único meio discursivo para encontrar pontos comuns de acção pública; e, por fim, 5. a dimensão da *ciudadania civil* – aquela que Cortina apelida de "*a autêntica escola de cidadania*"<sup>183</sup> e que se instaura como discurso e prática efectiva daqueles e daquelas que acreditam no poder cosmopolita da sociedade civil em três

---

<sup>181</sup> CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 150.

<sup>182</sup> De acordo com a abordagem do conceito *ciudadania social* em Tomas Marshall, "é cidadã [refere Adela Cortina citando as palavras do autor] aquela pessoa que na sua comunidade política se reconhecem e protegem não só direitos civis e políticos, mas também os "económicos, sociais e culturais". MARSHALL, Thomas, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998; Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), *op. cit.*, p. 56.

<sup>183</sup> CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 37.

campos fulcrais: a) *a ética das profissões* como incentivo e aspiração à excelência humana (*arete*); b) *a opinião pública* como opinião crítica do poder político e c) *a promoção da solidariedade* já que a sociedade civil é "o outro lado do Estado"<sup>184</sup> capaz de exigir justiça, mas igualmente de apelar e incentivar a solidariedade humana, projecto privilegiado das Organizações Cívicas conhecidas como Organizações não Governamentais (ONG).

Ao principiar a sua reflexão pelo poder tensional da metáfora, *Ciudadanos del Mundo* faz questão de retornar à *Ilha do Doutor Moreau* de H. G. Wells<sup>185</sup> um século depois da sua vinda a público. Tal como explicita Cortina, o advento do século XX impelia, pela mão do novelista inglês Wells, ponderar acerca dos progressos desmedidos da ciência, sobretudo, o desafio científico em transformar animais em seres humanos, dotá-los de inteligência e de sentimento, de intelecto e de desejo humanos, desvirtuando teologicamente o papel de Deus como criador único. De *grotesco teológico*, pois traz à leitura a imagem de um criador humano com pretensões de criador divino, a obra metaforiza hoje a assumpção do *grotesco político* na medida em que a dialéctica lei e castigo, posta em prática pelo Dr. Moreau na instrução dos seus humanóides, explica hoje a actuação política dos cidadãos e cidadãs com apoucada participação nas decisões públicas tomadas, a herança por excelência do contrato político moderno.

Nesse sentido, a cantilena que o Doutor Moreau impunha à sua criação, veiculada na mediação da lei, como modo de proceder humano, e do castigo, a *sala da dor* a que recorria Moreau quando os seus humanóides não se comportavam do modo mais humanizado possível, pode ser actualmente exemplo figurativo da sujeição a que o modo de proceder político impõe aos cidadãos e cidadãs na legalidade e jurisdição do direito. Tomando de empréstimo as palavras do cientista Moreau a lei era precisa e ousava converter o selvagem em humano, mediante a seguinte cartilha:

*"Não caminharás sobre quatro patas; essa é a Lei. Por acaso não somos humanos?"*

---

<sup>184</sup> CORTINA, Adela, "La ciudadanía nos liga en igualdad a todas las personas – Entrevista", p. 9.

<sup>185</sup> WELLS, Herbert George, *A Ilha do Doutor Moreau*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1988.

*Não sorverás a bebida; essa é a Lei. Por acaso não somos humanos?*  
*Não comerás nem carne nem peixe: essa é a Lei; Por acaso não somos humanos?*  
*Não caçarás outros seres humanos: essa é a Lei. Por acaso não somos humanos?*<sup>186</sup>

No decorrer da leitura, apercebe-se que a lei e o castigo que corporizam o método induzido pelo Doutor Moreau será insuficiente para converter animais ao estatuto de humanidade. Ao morrer o seu criador, as criaturas humanóides regressam ao estado selvagem onde não há lugar para a lei e onde o castigo jamais surtirá efeito para a pretensa humanização. A história acabará assim tragicamente e é nesse diagnóstico que Cortina assumirá uma posição de confronto e de análise da obra *A Ilha do Doutor Moreau* e aplicará a sua leitura grotesca à situação da sociedade política e da cultura ética actuais.

Tal como refere a filósofa, ao interpretar a metáfora literária, as dimensões lei e castigo jamais poderão interpelar ao exercício de uma autêntica cidadania moral, ou seja, jamais poderão convocar os seres humanos a aderir a projectos da comunidade situada ou global, porque escasseia nesse percurso de adesão o sentimento de pertença à própria comunidade na medida em que cidadãos e cidadãs, nas demais vezes em que exercem a sua cidadania em prol do bem ou da justiça comum, não se vêem reconhecidos no seu esforço político e ético. Neste horizonte, a estrutura da lei como convenção política ou do castigo como sanção jurídica jamais poderão corporizar nas sociedades actuais uma autêntica adesão à comunidade ética e alertar a própria vontade humana para a instauração do seu projecto de vida em autonomia, igualdade e harmonia com os demais seres humanos.

Nessa convicção, Adela Cortina enraizará toda a meditação política e filosófica de *Ciudadanos del Mundo* e re-significará o conceito de cidadania pela própria urgência em reactivar um percurso de adesão e de reconhecimento comum onde o ser humano autónomo possa agir segundo

---

<sup>186</sup> De H.G. Wells, *A Ilha do Doutor Moreau*. Cf. CORTINA, Adela, "Del 'grotesco teológico' al 'grotesco político' (retorno a la isla del Doctor Moreau)", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 15.

leis que dá a si próprio e que respeitam, em ultima instância, a medida incondicionada da humanidade.

Na esteira de Immanuel Kant, Cortina decide convocar o seu testemunho acerca da diferença que o filósofo alemão estabelece entre a *origem* da lei e a sua *razão suficiente*<sup>187</sup>. Segundo a autora, uma coisa é considerar a origem da lei, descobrir os seus antecedentes históricos e passá-los pela educação aos seres humanos que connosco partilham espaço e tempo iguais. Outra bem diferente é darmos fundamento dessa lei por nós próprios, considerá-la justa e reconhecê-la como prática efectiva dos nossos dias. Esse trabalho é um trabalho de autonomia, é um esforço da pessoa humana, algo que se desenvolve em liberdade e cuja acção já propõe o princípio do dever e da responsabilidade que encarna a lei. Se a modernidade como momento histórico deu lugar à construção teórica do fenómeno da política como contrato, cuja voz mais escutada foi a de Thomas Hobbes, o actual momento histórico, refere Cortina, não pode somente fazer soçobrar o juízo moral à cantilena do contrato e uníssona com a imposição dogmática do Doutor Moreau:

*"É preciso respeitar os direitos humanos. Essa é a Lei. Por acaso não somos humanos?"*

*Toda a pessoa tem direito à vida. Essa é a lei. Por acaso não somos humanos?"*

*Toda a pessoa tem direito a expressar-se livremente. Essa é a lei. Por acaso não somos humanos?"*

*É preciso potenciar a democracia. Essa é a lei. Por acaso não somos humanos?"*<sup>188</sup>

As leis, os contratos, as convenções, as assembleias parlamentares são importantes para o decorrer profícuo da democracia, mas não são a sua razão suficiente, não configuram a razão suficiente de uma cidadania plena, capaz de incluir todos os seres humanos na condição decisória do poder. No fundo, o fenómeno para o qual Cortina chama a atenção e mediante o qual justifica a vinda a público de *Ciudadanos del mundo* é o crescente

---

<sup>187</sup> CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p.

18.

<sup>188</sup> *Idem, ibidem.*

desinteresse humano pela vida política, a sua falta de envolvimento para com os assuntos humanos e daí se comprovar o escasso revestimento ético das acções políticas, profissionais e civis.

Nessa compreensão, sublinha a autora que a razão suficiente da lei mostra como a convenção dos direitos humanos faz surgir uma acção política que necessita de resgatar a ideia de que o vínculo a que os direitos humanos convocam é anterior ao contrato político e é esse vínculo que confere sentido ao contrato e não o inverso<sup>189</sup>. Esta convicção, expressa por Adela Cortina em *Alianza y Contrato*, marca uma viragem na reflexão política e ética actuais, já que propõe um olhar comprometido com o real, ou seja, compromete-se com o trabalho de uma cidadania activa que assuma um papel de responsabilidade para com a vida pública. Se existe *a priori* o dever moral de cumprir o pacto político, também existem *a priori* valorações que o indivíduo assume e julga como boas para o bem comum da vida em sociedade. O bem agir como domínio da moralidade é anterior ao bem proceder como poder político e só o primeiro poderá ser razão suficiente do segundo, ou seja, só a moralidade activa dos direitos humanos poderá ajudar a levar o pacto a bom porto.

Os direitos humanos são, deste modo, direitos morais e são eles o fundamento e a possibilidade das relações sociais que dão razão à existência do pacto político. Valores fortes como a liberdade, a igualdade e a solidariedade devem ser razão suficiente do contrato político, sendo também necessário que cada ser humano revista a sua prática moral desses mesmos valores e os reconheça na acção moral comum dos seus dias. Entende-se assim que os direitos humanos como valores morais são princípios comuns de acção, contudo necessitados de actualização permanente, que só se conseguirá com valorações fortes corporizadas e levadas a cabo pelo próprio ser humano no seio da comunidade.

É, portanto, na obra *Alianza y Contrato* que encontro as palavras justificadoras da necessidade de uma cidadania revisitada à altura dos tempos e teoricamente pensada em *Ciudadanos del Mundo*. Segundo Adela Cortina "*una comunidad política justa*"<sup>190</sup> investe nos vínculos da aliança, da

---

<sup>189</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 52.

<sup>190</sup> CORTINA, Adela, "Una comunidad política justa", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 69-85.

reciprocidade e do reconhecimento para conferir sentido ao pacto político. A ideia de *amizade cívica* presente na *Política* de Aristóteles, tão importante no entender do filósofo grego para uma profícua deliberação acerca dos assuntos humanos, assim como a configuração da praticidade do *humanismo cívico* advindo, na linha de Aristóteles, pela mão de Hannah Arendt, mostram já a pontualidade do envolvimento humano nos assuntos públicos da cidade.

Deste modo, e mediante o contraponto com a ideia liberalista de sujeito e a sua apoucada visão dos direitos humanos como direitos identificados somente no âmbito legal e político, Cortina afirma duplamente a desconstrução do sujeito solipsista da modernidade e a necessidade da assumpção de uma comunidade justa que invista nas virtudes públicas cívicas. Neste sentido e tendo em conta a concepção de uma "*comunidade política justa*" na herança de Aristóteles, Kant, Hannah Arendt, Apel e Habermas, refere Cortina em dois momentos deste capítulo que:

*"A ideia de indivíduo, a ideia de que pode haver contraposição entre os interesses do indivíduo e os da comunidade, é uma ideia moderna. Até tal ponto que em certas ocasiões a Modernidade foi caracterizada como a era do indivíduo.*

*Pois bem, qual é a coluna vertebral da comunidade? Qual é a ordem da comunidade? A resposta a esta questão é clara: a ordem é a justiça e a desordem a injustiça. Como mencionámos, a comunidade política não é somente o lugar da pertença, mas também a sociedade que busca vertebrar-se de uma forma justa e que sabe que deve contar com pelo menos dois ingredientes: a amizade entre os cidadãos, entendida como concórdia, e a virtude cívica."*<sup>191</sup>

Por esse motivo, o de fazer revigorar na comunidade situada e global a amizade cívica e o sentimento de compaixão, os direitos humanos são por Cortina entendidos como "*História da justiça*"<sup>192</sup>, uma história inacabada que obriga cidadãos e cidadãs a aderir à contínua revitalização da sua tarefa

---

<sup>191</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 74.

<sup>192</sup> CORTINA, Adela, "Historia de la Justicia", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 55-65.

pessoal e comunitária tendo como meta a actualização histórica e co-responsável dos direitos morais.

O conceito de cidadania presente em *Ciudadanos del Mundo* – uma abordagem que quero apelidar de inclusiva por recolocar em marcha a posição revolucionária de aliar liberdade, igualdade e solidariedade por vezes esquecidos pela *história da justiça* –, aparece segundo a convicção de que o ser humano não é só um sujeito protegido por direitos legais e políticos de cuja protecção se incumbe o Estado de direito. Para interpretar a posição cortiniana, bastaria olharmos mais atentamente para o subtítulo dado ao capítulo que se debruça sobre a *Cidadania Política – do homem político ao homem legal*<sup>193</sup>. Nessa trajectória, apresenta-se a história da política como participação activa na democracia grega, o ideal republicano por excelência, e o estatuto político e jurídico a que a cidadania romana vota o ser humano e que marcará a posição liberalista moderna.

A diferença entre o *polites* grego e o *civis* latino situa-se entendimento que cada uma das tradições histórias confere à vida política. Na tradição republicana, sublinha Cortina, "*a vida política é o âmbito em que os seres humanos buscam conjuntamente o seu bem*"<sup>194</sup>, o lugar onde o partilham a *agora* pelo poder comunicativo da palavra<sup>195</sup>. A vida política dá assim sentido à vida humana e é a primeira que é estimada como "*a forma de vida mais digna de ser vivida*"<sup>196</sup>. Por sua vez, na tradição liberalista, nascida da cidadania latina, "*a vida política é um meio para*

---

<sup>193</sup> CORTINA, Adela, "Ciudadanía Política – del hombre político al hombre legal", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 39-63.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>195</sup> Segundo a perspectiva de Adela Cortina, em consonância com a consideração de Hannah Arendt em *A Condição Humana*, sobretudo em relação ao poder emancipador da palavra na vida política grega, a palavra mostra e divulga a projecção da *vida boa* na postura estagirita e compreende-se essa projecção da liberdade humana na política pelas próprias palavras do filósofo grego trazidas à colocação discursiva por Adela Cortina. Segundo Aristóteles, "*A razão pela qual o homem é, mais do que a abelha ou do que qualquer animal gregário, um animal social (politikón zoón) é evidente: a natureza, como ouvimos dizer não gera nada em vão, e o homem é o único animal que tem palavra (lógos). A voz é o signo da dor e do prazer, e por isso os demais animais a possuem, já que a sua natureza chega a ter sensações de dor e de prazer e pode até transmiti-la aos outros; mas a palavra manifestar o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto, e é exclusivo do homem, frente aos outros animais, possuir o sentido do bem e do mal, do justo e do injusto e a comunidade destas coisas é o que constitui a casa e o cidadão.*" ARISTÓTELES, *Política*, Introd y notas de J. Marias, Madrid, Instituto de Estudos Políticos, 1970, I, 1, 1253 a 7-18. Cf. CORTINA, Adela, "Ciudadanía Política – del hombre político al hombre legal", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 46.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 49.

*realizar na vida privada os próprios ideais de felicidade*<sup>197</sup>, isto é, a vida política é um meio para a protecção do estatuto legal humano, ou seja, para a previdência dos seus interesses individuais. Da liberdade humana como participação activa na vida pública à liberdade humana como não interferência no decorrer privado da individualidade, irá figurar-se como o caminho privilegiado da história da política até à Modernidade e nela se efectivará a pobreza filosófica de uma política pensada a solo.

Por outro lado, a *ciudadania civil* de Adela Cortina nasce da reciprocidade que deve existir entre esta comunidade política legal e a comunidade civil ética. Como *ética das profissões*, promoção da *opinião pública* e como o fomentar progressivo da *solidariedade*, a civilidade constitui o lugar privilegiado da cidadania, aquela que confere autonomia, invoca responsabilidade ética aos seus e às suas protagonistas e em cujo percurso o humano pode instaurar-se como tal, dar o melhor de si próprio à comunidade e atingir nessa demanda o nível da excelência – *arete* – como virtude pública. A sociedade civil, nomeada por Adela Cortina como o capital social a promover no âmbito público, é valorada não só como instância crítica do poder político, ou seja, como exigência da opinião pública em requerer a *publicidade* das leis e decisões do Estado, mas, igualmente, valorada como a capacidade comum de incluir o mercado (cidadania económica) e a promoção da solidariedade social por parte das famílias, associações voluntárias e organizações cívicas (ONG).

Neste horizonte e para compreender a concepção de sociedade civil<sup>198</sup> eleita por Cortina é necessário nomear e explicitar os dois lados que configuram a realidade social: *Estado e sociedade civil*:

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>198</sup> Em *Alianza y Contrato*, a autora apresenta uma dupla acepção do conceito sociedade civil: um sentido amplo e um sentido restrito em cujo tratamento evidenciará a sua própria concepção. Pelas palavras de Pérez Díaz, 1. *o sentido amplo da sociedade civil* constitui "*um conjunto de instituições socio-políticas, que inclui um governo (Estado) limitado que opera mediante o império da lei; um conjunto de instituições sociais tais como mercados e associações baseadas em acordos voluntários entre agentes autónomos, e uma esfera pública na qual estes agentes debatem entre si e com os Estado assuntos de interesse público e se comprometem em actividades políticas*". Pelas palavras de Adela Cortina, 2. *o sentido restrito da sociedade civil* "*é hoje o habitual e refere-se às instituições sociais que estão fora do controlo directo do Estado, tais como mercados, associações voluntárias e o mundo da opinião pública. Embora nem todos os autores estejam de acordo em incluir todas estas realidades sociais na noção de sociedade civil, esta acepção restrita é a usual, e importa recordá-lo porque quando se diz que qualquer pessoa responsável deve assumir um compromisso social diz-se a verdade, mas o compromisso pode ser cívico ou político, segundo a vocação pessoal*". Cf. CORTINA, Adela, "Tres formas irrenunciáveis de ser



"O Estado [sector público] tem como distintivo o uso da coacção, que permite o poder político; a sociedade civil é o âmbito das associações não coagidas pelo Estado, algumas das quais têm como mecanismo oferecer produtos de qualidade em vista do lucro [sector privado mercantil], outras fazem-no por solidariedade [terceiro sector ou sector privado não lucrativo]."<sup>199</sup>

A cidadania civil é, portanto, o ponto de ligação da trilogia política, economia e solidariedade e é ela como tarefa da civilidade que permite actualizar o percurso humano do reconhecimento como co-responsabilidade. A sociedade civil não tem só como avatar privilegiado ser a instância crítica do poder político – como argumentam vários autores comunitaristas – ser apologista única do mercado – como defende o autor liberalista Black – ou da solidariedade – amparada por Habermas quando refere que é esse esforço solidário que melhor diz as famílias e as associações voluntárias que habitam a comunidade. Para Cortina a cidadania civil engloba a dimensão política, económica e social da cidadania, mas tendo em conta o seu carácter de praticidade, ou seja, tendo em conta o accionar das várias dimensões da cidadania sem excepção.

É, portanto, nessa acção valorativa que a cidadania civil poderá englobar a *ciudadania económica* e a *ciudadania social*, embora a segunda, adverte Cortina, seja tarefa privilegiada do Estado como Estado de justiça. A primeira, a *ciudadania económica*, é um dos temas mais actuais da filosofia política e advém da explicação teórica do conceito de globalização. Num mundo globalizado, onde a lei do mercado e os índices económicos intervêm de modo incisivo na acção política e ética dos povos, a reflexão acerca de uma cidadania económica é sobretudo necessária no entendimento de que as empresas e instituições empresariais deverão revestir as suas acções estratégicas de uma consciência social capaz de responder às exigências do mundo laboral<sup>200</sup>. Neste sentido, a economia como dimensão incontornável do ser humano, deve procurar reconhecer que não é somente o capital

---

persona", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 34. ver também: CORTINA, Adela, *La Ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>200</sup> CORTINA, Adela, *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003

financeiro que conflui para o desenvolvimento dos povos, mas igualmente o capital social. Na linha de Muhammad Yunus, criador do conceito de *empresa social*, é preciso que o sistema financeiro reconheça outras dimensões da economia para além do lucro, é preciso que a economia crie outras linhas de acção social, tais como a criação de alternativas de crédito para os mais pobres contribuindo para o *empowerment* dos cidadãos e cidadãs e até da própria sociedade<sup>201</sup>. É nessa reconstrução de uma nova concepção do ser humano, uma concepção não unidimensional, que a cidadania económica deve confiar a sua prática às empresas para que estas possam reabilitar a sua acção estratégica, com vista ao lucro, numa acção comunicativa que provê os trabalhadores da força da palavra e da expressividade da acção, um caminho da *hierarquia* ao princípio *co-responsabilidade*<sup>202</sup>.

Quanto à dimensão *cidadania social* posso afirmar que a sua concepção conhece a mesma transformação valorativa da cidadania económica pensada por Cortina ao nível globalizado das sociedades actuais. *Cidadania social*<sup>203</sup> é um conceito criado por Thomas H. Marshall e que preconiza, no âmbito estadual da política, a chamada de atenção para os direitos humanos sociais. Segundo a sua posição é preciso prescrever e instituir ao nível político direitos sociais que são incontornáveis para a boa instauração dos seres humanos em sociedade. Mediante a perspectiva de Marshall, entende Cortina que:

*"É cidadão aquele que numa comunidade política usufrui não só de direitos civis (liberdades individuais), nos quais insistem as tradições liberais, não só de direitos políticos (participação política), nos quais insistem os republicanos, mas também de direitos sociais (trabalho, educação, habitação, saúde, prestações sociais em tempos de especial vulnerabilidade). A cidadania social refere-se também a este tipo de direitos*

---

<sup>201</sup> JOIGNOT, Frédéric, "O sistema só vê o lucro – Entrevista com Muhammad Yunus, Nobel da Paz" (*Le monde*, Paris), *Courrier Internacional*, número 148, Junho de 2008, pp. 60-64.

<sup>202</sup> CORTINA, Adela, "Ciudadanía Económica – La transformación de la economía", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 96-132.

<sup>203</sup> CORTINA, Adela, "Ciudadanía Social – Del Estado de bienestar al Estado de justicia", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 65-95.

*sociais, cuja protecção estaria garantida pelo Estado nacional, entendido não só como Estado liberal, mas também como Estado social de direito.*"<sup>204</sup>

Os direitos civis e políticos serão chamados de *direitos de primeira geração*, sendo os direitos económicos, sociais e culturais, algo não pensado pela filosofia política, denominados de *segunda geração* por irromperem da evolução histórica das necessidades humanas. Norberto Bobbio afirma, na obra *A Era dos Direitos*<sup>205</sup>, que os direitos humanos evoluem de acordo com as necessidades humanas, não fossem elas evoluindo na história e tomando contornos distintos no âmbito político e social. História e direitos humanos encontram-se entrelaçados de maneira indelével e é a evolução humana na cultura ocidental que marca o modo como se entende e chama o direito a actuar. O *Estado social de direito*, segundo refere Adela Cortina, vem assim preencher uma das mais graves lacunas dos direitos humanos e permite fazer ver à autoridade estatal que também lhe compete proteger e assistir o ser humano em épocas de maior fragilidade. O *empowerment* da pessoa humana na comunidade envolvente é também uma responsabilidade do Estado e jamais se poderá exigir uma actuação política activa àquele ou àquela que vive em condições precárias, sem comida, sem casa, sem roupa, no fundo, sem assistência social.

O artigo 22 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 bem o explicita e Adela Cortina a ele se refere:

*"Toda a pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e a obter, mediante o esforço nacional e a cooperação internacional, e tendo em conta a organização e os recursos de cada Estado, a satisfação dos direitos económicos, sociais e culturais, indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade."*<sup>206</sup>

Ao sublinhar a passagem "*tendo em conta a organização e os recursos de cada Estado*" a autora pretende reflectir sobre a questão da distinção entre direitos humanos de *obrigação perfeita* e direitos humanos

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>205</sup> BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, tradução portuguesa de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992.

<sup>206</sup> Artigo 22, *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 58.

de *obrigação imperfeita*. Os direitos sociais, de *obrigação imperfeita*, que só poderão ser assistidos "*tendo em conta a organização e os recursos de cada Estado*", poderão sucumbir à interpretação simplista da falta de recursos do Estado para assistir os mais frágeis e desprotegidos da sociedade. Nesse escudo refugiam-se os Estados nacionais e as Nações Unidas, sobretudo, na hora de verem a si exigidas responsabilidades, mais do que o simples reeditar de direitos como cartilha comum.

Tal como reflecte Cortina acerca da cantilena encenada pelos humanóides de Wells, a repetição dos direitos humanos como lei comum não basta para preencher o caminho de uma cidadania plena, no fundo, o caminho de uma cidadania empenhada em suprimir as lacunas sociais, as desigualdades históricas e a injustiça que ascende num mundo dito democrático<sup>207</sup>. Esta conclusão, razão suficiente de uma nova reflexão ou teoria da cidadania conhece, deste modo, dois percursos éticos que é preciso interligar para lá do pêndulo liberalismo-comunitarismo:

1. Cabe ao Estado salvaguardar uma acção política que transite do Estado de bem-estar ao Estado de justiça e que nessa demanda incentive a adesão humana a uma *cidadania social activa* que veja e reconheça no poder político o valor positivo da justiça. Se o Estado como Estado de justiça valorar os direitos sociais e culturais como exigência, tal como valora a efectivação dos direitos legais e políticos, a cidadania social e civil ganhará corpo e transformar-se-á no desafio revolucionário da cidadania moderna, porque alia liberdade, igualdade e solidariedade numa acção ética maior.

2. O segundo percurso ético caberá como tarefa aos seres humanos. Protagonistas da cidadania, devem fortalecer-se como actualização própria nesse capital axiológico comum<sup>208</sup> que promove e conjuga amizade cívica e poder político, ou seja, sociedade civil e Estado como avatares éticos do universal. Entre a teoria política moderna e a exigência dos direitos humanos interpõe-se a anunciação de uma ética cívica que pede responsabilidade activa e que reescreve, na temporalidade da Aliança, o vínculo do reconhecimento perante o outro como ser humano. O

---

<sup>207</sup> CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 15.

<sup>208</sup> CORTINA, Adela, "El capital social: la riqueza de las naciones", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 87-100.

reconhecimento como *ligatio*, ligação do humano a si próprio e aos demais, é a capacidade humana que pode reescrever a história da cidadania, pode reescrevê-la num sentido revolucionário, porque, tal como contam as palavras de Adela Cortina no início deste capítulo,

*"A cidadania exige autonomia, ou seja, ser-se protagonista da própria vida, mas exige também igualdade, conquistar essa autonomia entre iguais. A igualdade legal e política vai exigindo a igualdade social, económica e cultural, esses elementos básicos para que cada pessoa possa desenvolver o projecto de vida por si eleito."*<sup>209</sup>

O projecto revolucionário da cidadania de Adela Cortina exige uma resposta ética à desigualdade de saberes e de poderes, ou seja, exige-se como resposta ética ao não *empowerment* das pessoas como cidadãos de uma comunidade e do mundo que lhes é dado habitar. Autonomia e igualdade fazem assim parte dos valores fundamentais da cidadania e como tal a sua exigência ética impele o ser humano à sua realização efectiva. O mundo que nos é dado habitar configura-se a *posteriori* no mundo que instauramos na medida do humano, e é nesse movimento revolucionário que os valores impressos pelos direitos humanos tornam-se prática moral a cumprir em todas as esferas sociais.

---

<sup>209</sup> CORTINA, Adela, "La ciudadanía nos liga en igualdad a todas las personas – Entrevista", *Revista El Sur*, op. cit., p. 10.

## **CAPÍTULO 3**

### **Immanuel Kant**

#### **A raiz filosófica primeira do pensamento de Adela Cortina**

*"O sentimento de respeito é, segundo Kant, intelectual, porém, necessitado de cultivo. Constitui, como o próprio Kant afirma, uma das condições estéticas da moral, porque sem esse sentimento a pessoa de carne e osso é incapaz de perceber a grandeza da sua liberdade, a grandeza da sua própria lei; incapaz, portanto, de interessar-se por ela."*<sup>210</sup>

Adela Cortina

#### **1. A Ética. A fundamentação da moralidade como dimensão humana**

Na esteira de um diálogo intercultural que deve alimentar o saber e a prática da filosofia contemporânea, o pensamento e a obra de Adela Cortina reconhecem e dão visibilidade a uma dupla dívida filosófica que incessantemente reitera:

- 1.** De um lado, por assentar na filosofia prática de Immanuel Kant a fundamentação primeira e última de uma Ética Cívica Mínima, consciente do pluralismo moral e capaz de dar conta da relação entre os princípios universais mínimos de justiça e o sentimento de pertença de cidadãos e cidadãs a uma determinada comunidade ética e política;
- 2.** De outro, por revitalizar a autonomia e a universalidade da filosofia kantiana nos princípios procedimentalistas da Ética do

---

<sup>210</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 112-113.

discurso de Jürgen Habermas e K. O. Apel, cuja pragmática universal ou transcendental envolve a ideia de uma racionalidade intersubjectiva mediada pela linguagem.

Deste modo, o horizonte de legitimidade e de produção dos dois próximos capítulos pretende dar conta: primeiro, da raiz kantiana da filosofia prática de Adela Cortina, cujos princípios de autonomia, crítica, publicidade e universalidade, deixam entrever a reactualização do *reino dos fins* de Kant no rumo de uma cidadania civil e cosmopolita; e, segundo, do diálogo da autora com a Ética do discurso de Jürgen Habermas e K. O. Apel na convicção de que os desafios globais de hoje preenchem a Ética contemporânea de novos casos políticos e civis dados a pensar e a estruturar numa acção comunicativa em condições de simetria.

Enquanto plataforma que dá razão e fundamenta a moral de um ponto de vista filosófico, a Ética conheceu durante a história do Ocidente varias teorizações e distintos modos de entendimento. Salienta Cortina, em *Ética mínima*, que a tarefa da Ética como reflexão sobre a moralidade

*"Consiste em acolher o mundo moral na sua especificidade e em dar razão dele reflexivamente, com o objectivo de que os seres humanos cresçam em saber acerca de si mesmos e, portanto, em liberdade. (...) Semelhante tarefa não tem uma incidência imediata na vida quotidiana, mas sim esse poder esclarecedor, próprio da filosofia, que é insubstituível no caminho para a liberdade"*<sup>211</sup>.

Neste sentido e no alerta para o objecto e objectivo da Ética como disciplina filosófica, existe uma discussão teórica na evolução dos termos ética, moral e a concepção de fundamentação daí advinda, na qual figura um aceso debate entre a felicidade e o dever como fins últimos da nossa acção. É certo que os termos ética e moral se encontram, desde os primórdios da sua conceptualização, estreitamente ligados. A ética como *forja do carácter* para os gregos, como *ethos*, e a moral como adaptação da vida humana a certos costumes - *mos-moris* - para os romanos, significam

---

<sup>211</sup> CORTINA, Adela, *Ética mínima – Introducion a la filosofia práctica* (1986), *op. cit.*, p. 32.



mais ou menos o mesmo, não sendo a sua distinção de raiz etimológica<sup>212</sup>, mas sim de estrutura temporal, ganhando a Ética como reflexão sobre a moral apenas espaço num contemporâneo retorno à filosofia deontológica de Immanuel Kant.

Tanto quanto julgo entender, esta dualidade entre ética e moral não deve ser tão pretensamente tomada como distintiva, porque ambas se alimentam no conjunto da reflexão acerca da acção humana<sup>213</sup>. Acontece com estes dois conceitos o mesmo que com o debate teórico entre felicidade e dever, pois, embora eles marquem a exposição aristotélica e kantiana sobre o fenómeno da moral, é preciso também notar, como releva Mónica Gutierres na sua obra *A Felicidade na Ética de Kant*<sup>214</sup>, que a felicidade tem um papel fulcral no sistema filosófico kantiano, assim como o dever moral como orientação é de suma importância no exercício do saber prático em Aristóteles.

A justiça e a felicidade não têm de ser por norma incompatíveis. São elas que em conjunto configuram o *sentimento de respeito* dado a pensar por Adela Cortina à voz de Kant, na epígrafe deste capítulo. A grandeza da lei deve fazer jus ao exercício da nossa liberdade e para tal a felicidade, como um dos fins últimos da nossa acção, deve tomar partido dessa união.

Vejamos.

É vulgar encontrar-se em manuais e livros que lemos sobre Ética que a configuração do *saber prático* em Aristóteles propõe a cada ser humano concreto a promoção de um projecto de vida autónomo e cujo fim último da

---

<sup>212</sup> Conhecer os distintos nomes da ética e a sua concatenação no mundo moral é o primeiro desafio proposto na sua conferência proferida em Évora no *Colóquio Internacional Género, Diversidade e Cidadania*: CORTINA, Adela, "Ética, ciudadanía y desarrollo", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Colibri, 2008.

<sup>213</sup> Cf. CORTINA, Adela, *Ética sin Moral*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000. Neste ponto de reflexão, e tendo em conta o livro citado nesta nota, Adela Cortina apresenta-nos a Ética contemporânea como algo desencarnado da moral. Por outras palavras, a Ética de hoje é considerada uma ética de pós-dever, ou melhor, de pós-moral. Existem diversas convenções e declarações acerca dos direitos humanos, ou seja, a ética faz o seu trabalho de reflexão, muito embora, a moral encarnada na vida pública continue tão longe das expectativas solicitadas. Nesse livro, como veremos, Cortina chama a atenção que deve haver mais sintonia entre a ética como fundamentação racional e o dever moral encarnado na história humana.

<sup>214</sup> A obra referenciada surge de uma abordagem distinta daquela a que estamos habituadas/os a conhecer entre os investigadores/as da Filosofia Moderna. A sua configuração nasce da ideia teórico-prática de que a felicidade, ao contrário do apontado, tem uma grande importância e sentido na obra ética e, igualmente, estética de Immanuel Kant. A sua estrutura de sentido faz-nos, assim, ver, que tanto a *Crítica da Razão Prática* de Kant como a sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, relevam de modo positivo a questão da felicidade, mau grado todas as interpretações simplistas. Cf. GUTIERRES, Mónica, *A Felicidade na Ética de Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.



acção seja a busca da felicidade. Por outras palavras, e com recurso a *Ética a Nicómaco*<sup>215</sup>, toda e qualquer acção moral recorre ao postulado de eleição da *vida boa*, do *bem viver* connosco próprios e com os demais seres humanos, porque no fundo o que importa é a vida feliz e em que medida as nossas acções concorrem para uma maior felicidade. No entanto, é peremptório lançar um olhar mais astuto à moralidade estagirita e procurar no seu horizonte a necessidade do dever moral na economia das nossas acções. De modo a ver no agir humano o poder de converter a sua conduta e de a conduzir mediante o acertado exercício da virtude, cuja máxima se institui na *prudência*, a orientação dada ao dever moral prevê a busca de critérios racionais para a nossa praticidade, não fosse o corolário da felicidade o exercício da inteligência teórica. Ou seja, felicidade e dever devem coexistir, porque é a reflexão e a ponderação racional entre o excesso e o defeito que marcam a virtude da prudência e cuja prática deve sempre gerir as acções humanas.

A orientação moral traz-nos, assim, o nó de decisão no qual o nosso agir pode ser de outra maneira, pode fazer com que as coisas aconteçam de um outro modo, cingindo-se ao bem. Aqui reside a riqueza do *saber prático* segundo Aristóteles. Ele pode ser de outra maneira, ou seja, pode ditar as suas próprias leis à diferença da ordem natural das coisas, já que, como refere Adela Cortina, os saberes práticos "*tratam de orientar-nos sobre o que devemos fazer para conduzir a nossa vida de um modo bom e justo*"<sup>216</sup>. Por isso, perguntamos a nós próprios "*como devemos actuar, que decisão é a mais correcta em cada caso concreto para que a própria vida seja boa no seu conjunto*"<sup>217</sup>? Para tal, a autorrealização fecunda do carácter humano é a resposta dada pelo filósofo grego. Desenvolver uma autêntica sabedoria prática que conduza as nossas acções no seio da *polis*, na qual cada ser humano deve mostrar e trazer à luz do dia a sua obra, é mostrar, por conseguinte, o melhor de si próprio. Só aí, no âmbito público, podemos alcançar uma maior felicidade, porque logramos em comunhão o melhor de nós próprios. O que está em jogo na ética aristotélica é menos o usufruto de uma maior felicidade e mais a consciência humana de a vida ser

---

<sup>215</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. portuguesa do grego e notas de António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.

<sup>216</sup> CORTINA, Adela y MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*, 3ª ed., Madrid, Ediciones Akal, 2001., p. 62.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 59.

orientada pelo vigor constitutivo da virtude. A felicidade é um estágio que se pretende alcançar, mas é o caminho que nos leva e que constituímos juntos que importa.

Com Immanuel Kant o registo fundacional da acção humana muda do âmbito do poder ser para o âmbito do dever ser. A grandeza de cada ser humano consiste já não em julgar o seu agir e o agir do próximo segundo distintos ideais de felicidade, sejam eles ou não publicidade do carácter humano, mas em realizar e julgar as nossas acções consoante a lei que impomos a nós próprios, por sermos seres autónomos e, portanto, auto-legisladores, no reino que Kant denomina de *reino dos fins*. Ou seja, o que se submete ao tribunal da crítica kantiana é a possibilidade de realização da acção humana não tendo a felicidade como *telos*, mas, sim, o puro respeito pela lei moral. O que se submete à crítica é o carácter radical da acção humana como razão prática, numa acção que pode, mas, acima de tudo, deve ser de outra maneira, sempre segundo uma "*vontade boa em si mesma*"<sup>218</sup>. Isto porque, diz-nos Kant, a dada altura, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de 1785, "*o dever deve ser sempre a prática incondicionada da acção: tem de valer para todos os seres racionais e só por isso pode ser lei também para a vontade humana*"<sup>219</sup>.

A revolução copernicana da razão prática de Kant procura encontrar o centro do dever moral de cada ser humano dentro de si próprio, algo que surge, indelevelmente, por um *facto da consciência ou da razão*<sup>220</sup>, o facto de que todos os seres humanos sem excepção têm a consciência, nem sempre plena, de que existem certas normas e procedimentos morais que devem acatar, muito embora, por vezes, não o pratiquem. Em Kant, a vontade livre de cada ser humano deve concorrer, mediante a consciência, para a reflexão de que o dever procura-se dentro de nós próprios, porque, como diz Adela Cortina "*o bem próprio e específico da moral não consiste senão no cumprimento do dever*"<sup>221</sup>.

Na racionalidade prática kantiana, a lei moral que habita dentro de mim e a humanidade são uma só e mesma coisa, porque a sua interligação

---

<sup>218</sup> KANT, Immanuel, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), versão portuguesa: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 25

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>220</sup> CORTINA, Adela y MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*, op. cit., p. 71.

<sup>221</sup> *Idem*, *ibidem*.

em consciência é o que nos permite agir bem perante o próximo e perante nós próprios, porque essa junção é o nó que chama a si a razão e nos faz tratar o outro como fim em si mesmo. Daí a formalidade do imperativo categórico kantiano:

*"Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal."*<sup>222</sup>

Antes de ponderar o carácter particular das nossas acções pergunta pelo dever moral universal a elas associado e que, de facto, as legitima. Aqui o papel da razão prática é o de aliar a fundamentação do dever em si, sondado *a priori*, e a movimentação particular das nossas acções. O dever moral não deve, assim, escapar à concretude da vida humana, pois ele mostra-se, diferentemente de Aristóteles, na consciência e na autonomia do ser humano em realizar e agir por puro respeito pela lei moral que encontra dentro de si próprio, e não no agir pela felicidade. Porque, o desejo de felicidade pessoal, tal como assinala Mónica Gutierres em relação à ética kantiana, *"pode apenas fornecer conselhos e, por conseguinte, qualquer doutrina da felicidade mais não é, afinal, do que uma doutrina da prudência"*<sup>223</sup>.

Contudo, a investigação de Mónica Gutierres não se esgota nesta reduzida interpretação quanto ao papel da felicidade na ética kantiana. A obra que traz o título *A Felicidade na Ética de Kant* procura, noutro sentido, perspectivar linhas de intersecção entre a felicidade e o dever na economia da obra de Kant e mostrar-nos de que modo e sob que pressupostos a felicidade é um avatar indispensável na união com o dever, já na ideia do soberano bem. Ou seja, além do dever moral, onde a felicidade apenas tem um valor indirecto, ainda que positivo, devemos alcançar *o soberano bem*, para o qual todo o ser humano deve aspirar e para o qual a própria lei moral obriga. A autora explicita que

---

<sup>222</sup> KANT, Immanuel, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), versão portuguesa: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., p. 59.

<sup>223</sup> GUTIERRES, Mónica, *A Felicidade na Ética de Kant*, op. cit., p. 73.

*"se a virtude constitui o bem supremo, ela não constitui, todavia, o bem total e perfeito. Só a felicidade conjuntamente com a virtude – e, é certo, a ela subordinada – forma o bem total e perfeito"*<sup>224</sup>.

A felicidade tem, assim, um papel fulcral no desenvolvimento do próprio sistema filosófico kantiano. O seu corolário, a ideia do bem supremo, procurará, à luz da união entre dever e felicidade, aliar a natureza humana e um dos postulados da razão, ou seja, a liberdade. Um ser humano autónomo e livre seria aquele cujas acções direccionadas a outrem, por puro respeito pela lei moral, o tornassem conhecedor de uma maior felicidade, e, neste ponto, Kant não explicitou se esse regozijo seria, de um modo completo e alcançável pelo ser humano.

Não quer isto dizer que não existam acções levadas a cabo por nós em propósito do dever moral que nos causem um aplauso interior e uma maior felicidade. Contudo, o projecto kantiano de aliar felicidade e dever ia mais longe, porque a humanidade, dizia, pode percorrer toda a sua vida sem conhecer o bem supremo, sem ser completamente livre nas suas acções morais. Talvez o sejamos no *reino dos fins* kantiano, no qual não era alheia a ideia de *paz perpétua* que o filósofo alemão nunca nos garantiu que fosse possível neste mundo. Especulativamente sim, mas na concretude das acções humanas, atenhamo-nos ao dever moral, porque já de si, ele necessita do nosso empenho e esforço *ad infinitum*. Podemos não chegar ao bem supremo, mas desde que entendamos que *"a liberdade é muito mais responsabilidade entregue ao ser racional, mas, finito, de pôr em exercício a sua moralidade"*<sup>225</sup>, a passagem pela ética kantiana já terá de certo valido a pena.

No fundo, é importante fazer a distinção entre os conceitos de dever e de felicidade e a abordagem que distintos filósofos lhe votaram durante a sua história. Apesar das similitudes, a racionalidade prática em Kant distancia-se em termos teóricos do exercício da virtude em Aristóteles, precisamente onde a sua concepção ética começa a alcançar o contorno do imperativo categórico pensado na estrutura da humanidade. A visão de Aristóteles era, sem dúvida, mais política e ligada à envolvimento do espaço

---

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 94.

comunitário. Era preciso que a ética chegasse à política, mas somente no âmbito público dos interesses daqueles que eram reconhecidos como pares, ou seja, como iguais. O resto da humanidade ficaria sujeito ao princípio da indiferença, como acontecia na esfera privada da família<sup>226</sup>. Nesse espaço, o caminho da razão como virtude concedia lugar à violência, isto é, concedia lugar às relações assimétricas negativamente votadas ao binómio natureza e cultura. Essa valoração ética, duplamente entendida, dava assim lugar à mais imbricada desigualdade, situação política e civil que pode hoje aqui ser reavaliada pelo princípio incondicionado da humanidade em Kant.

Por esse motivo e nas palavras de Adela Cortina, a ética kantiana pode bem ser

*"uma base moral comum à qual o nosso momento histórico não está disposto a renunciar de modo algum e que, por sua vez, justifica o dever de respeitar as diferenças."*<sup>227</sup>

Esta motivação pode ilustrar, deste modo, duas razões que acompanham a convicção em revestir a teoria feminista com a reflexão ética da autora. Por um lado, recupera-se o sentido de uma revolução copernicana dada à razão prática, o exercício autónomo do humano que, segundo Kant, dá a si mesmo as leis do seu agir mediante o momento incondicionado da humanidade, ou seja, agir de acordo com a razão é, portanto, agir no entendimento do puro respeito pela lei moral direccionado ao humano. Por outro, incluem-se homens e mulheres no reconhecimento recíproco a que a moralidade obriga. Esta inclusão, e com ela o seu revestimento numa cidadania própria, é reconhecer estatuto e prática à cidadania das mulheres, à sua capacidade em dizerem-se e tornarem-se protagonistas da sua vida pessoal e pública, já que o princípio da inclusão justificará, ao modo kantiano, *o dever de respeitar as diferenças segundo uma base moral comum*.

---

<sup>226</sup> ARENDT, H. (2001), "As Esferas Pública e Privada", in ARENDT, H., *A Condição Humana*, trad. portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, (Coleção Antropos), pp. 38-105.

<sup>227</sup> CORTINA, Adela, *Ética mínima – Introducción a la filosofía práctica* (1986), *op. cit.*, p. 35.

## **2. Immanuel Kant e Adela Cortina: O filósofo de Königsberg em solo ibérico<sup>228</sup>**

Immanuel Kant elaborou uma filosofia moral capaz de dar conta dos desafios colocados pela ética aristotélica ou, mais acertadamente, o eudemonismo, a concepção ética a braços com a felicidade (*eudaimonía*). Será a busca da vida feliz idêntica em todos os seres humanos? Será a ética, como reflexão acerca da moralidade, do domínio do poder ser ou do domínio do dever ser prescritivo? Ambas são, sem dúvida, questões que preenchem as suas meditações filosóficas e que, portanto, delimitam que *"a filosofia moral deve determinar as leis da vontade humana como leis segundo as quais tudo deve acontecer"*<sup>229</sup>, sempre, convenhamos, no domínio do dever ser prescritivo, contudo fundado na consciência de que a lei moral alcança universalmente a forma da humanidade: *"age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal."*<sup>230</sup>

Assim, o imperativo categórico kantiano é, sem dúvida, o nó da filosofia moral, já que ele, enquanto fórmula do mandamento, permite *"exprimir a relação entre as leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, por exemplo da vontade humana."*<sup>231</sup> A tarefa do ser humano, enquanto agente moral, consiste em realizar-se como ser autenticamente humano, ou seja, como ser capaz de unir a autonomia da vontade ao princípio ético do dever ser.

Adela Cortina guarnece esta ideia ao dizer que para Kant *"a grandeza do ser humano reside, não em ser capaz de ciência, mas sim em ser capaz de vida moral, e esta vida tem sentido porque consiste na conservação e promoção do absolutamente valioso: a vida pessoal."*<sup>232</sup> Pelas palavras da filósofa e para justificar a importância da vida moral na obra de Immanuel Kant, proponho a releitura da mais citada passagem da *Crítica da Razão*

---

<sup>228</sup> De referir que a primeira obra sistemática de Adela Cortina no campo da Filosofia foi dedicada a Immanuel Kant e ao tema *Deus na filosofia transcendental de Kant*, trabalho investigativo onde já configurava a dívida reflexiva do seu pensar para com o filósofo alemão: Cf. CORTINA, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Prólogo de José Gómez Caffarena, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

<sup>229</sup> KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., p. 47.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>232</sup> CORTINA, Adela, *Ética mínima – Introducción a la filosofía práctica* (1986), op. cit., p. 112.

*Prática de Kant, mas redobrando que a sua continuidade pode mostrar a relevância da moralidade em relação à ciência:*

*"Duas coisas enchem o espírito de uma admiração e de um temor que se renova e aumenta na proporção da frequência e da firmeza com que reflectimos sobre elas: o céu estrelado por cima de mim e a lei moral dentro de mim." (...)*

*"A primeira visão de uma multiplicidade incontável de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância enquanto criatura animal. (...) A segunda, pelo contrário, eleva infinitamente a minha dignidade enquanto inteligência por meio da minha personalidade, na qual a lei moral releva uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo dos sentidos"*<sup>233</sup>

A ética de Kant pode e deve ser considerada uma ética formal, ele próprio o reitera, mas não esqueçamos que o é porque a sua intenção construtiva propõe a direcção e a correcção do agir humano para o dever ser, independentemente do conteúdo particular das nossas acções e porque, por outro lado, eleva a estrutura *a priori* da moral perante a ciência. O texto "A objectividade na filosofia moral de Immanuel Kant"<sup>234</sup> escrito por Célia Teixeira avalia essa formalidade da ética kantiana e redirecciona-a como temática maior da responsabilidade. É certo que a palavra formalidade confere o mote a uma filosofia moral completamente depurada de tudo o que é empírico, ou seja, de tudo o que é do domínio sensível, mas, por outro lado, diz Célia Teixeira, é essa rigidez formal que *"vai estabelecer o marco onde a discussão acerca da objectividade e da não objectividade moral se inicia"*<sup>235</sup>. Ou seja, a teoria da acção kantiana ao explicitar que *"agir moralmente é agir racionalmente e agir imoralmente é agir irracionalmente"*<sup>236</sup> coloca à prova não só a capacidade racional

---

<sup>233</sup> Esta constatação pertence à filósofa Hannah Arendt que numa colectânea de textos titulada *Responsabilidade e Juízo*, dedica um extenso capítulo à filosofia moral kantiana, a qual faz depender a acção humana, segundo Arendt, não tanto da relação do ser humano com o próximo, mas, sim, do *"comércio do ser humano consigo mesmo"*. Cf. ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Juízo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 60.

<sup>234</sup> TEIXEIRA, Célia, "A objectividade na filosofia moral de Immanuel Kant", *Philosophica*, n.º 13, Lisboa, Edições Colibri – Departamento da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Abril de 1999, pp. 91-109.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>236</sup> *Idem, ibidem*.

humana em agir objectivamente por puro respeito à lei moral, como, igualmente, a nossa autonomia e liberdade na responsabilidade.

É certo que autonomia não é independência meramente desinteressada na comunidade que nos envolve, mas sim um projecto de autenticidade pessoal e de intervenção pública. Aí, nasce o princípio de universalidade e enraíza-se a questão “ser humano como autonomia” como o verdadeiro sentido de um retorno a Kant. Respeitar em nós e nos outros seres humanos a nossa e a humanidade do próximo é, não só uma necessária pretensão do formalismo, mas, igualmente e sobretudo, a capacidade de entender a humanidade como intersubjectividade.

Será possível hoje continuar a pensar no princípio de universalidade que a ética kantiana convoca ou a sociedade pluralista obriga ao relativismo ético? Poderemos nós, habitantes de uma sociedade globalizada, reorientar o nosso reconhecimento moral para a acção de sentido universal que Kant nomeia ou o nosso norte moral estará para sempre condenado ao *monismo* ou ao *politeísmo* que o triunfo da razão instrumental institui? Convenhamos, a sociedade pós-moderna ou de pós-dever não tem ajudado os seres humanos a viver de acordo com os princípios ou ideais éticos mais ajustados. Categorias como a universalidade e a justiça escassamente fazem parte das nossas leituras acerca do mundo e da vida e quando o fazem é meramente por interesse, como meios, meros meios, para atingir, diria Kant dos imperativos hipotéticos, um determinado fim.

Autores que se dedicaram a diagnosticar o nível de moralidade do mundo em que vivemos, entre eles o alemão Max Weber<sup>237</sup>, referem que o politeísmo axiológico gera um pluralismo desvirtuado em cujo

*"destino do nosso tempo, racionalizado e intelectualizado e, sobretudo, desmistificador do mundo, é o de que precisamente os valores últimos e mais sublimes desapareceram da vida pública e retiraram-se, ou ao reino do*

---

<sup>237</sup> Max Weber (1864-1920) foi um dos maiores intelectuais alemães da altura. Foi considerado o precursor da Sociologia. Uma das suas mais importantes obras, *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, marca a convicção em diagnosticar o nível de moralidade dos seres humanos, sobretudo, aquando do *desencantamento do mundo* que ele próprio mostrava como uma característica pretensamente moderna. A par da ética protestante, cuja notação principal é o desenvolvimento profícuo da razão humana, junta-se a vontade capitalista em desejar o maior lucro e em concentrá-lo individualmente. Religião, política e economia encontram-se, assim, no âmago de uma ética cuja valoração só permite notar o individualmente tomado e a sua concretização social. Cf. WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito de Capitalismo*, Lisboa, Presença, 1983.



*ultraterreno da vida mística, ou à fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si.*"<sup>238</sup>

Adela Cortina, na interpretação desta leitura weberiana, acaba por reforçar que a opção pelo politeísmo axiológico, apesar de, por um lado, fazer frente ao monismo moral que o fenómeno do totalitarismo deu a conhecer e cujas contemporâneas ditaduras ainda continuam a perpetrar num sistema de imposição de um único código moral, e apesar de, por outro lado, ser praticável, o politeísmo é indesejável, porque, em última instância, a sua proposta "*consiste em que cada um adore o seu "deus", aceite a sua hierarquia de valores, e é impossível encontrar razões que possam levar-nos a encontrar um acordo argumentado, um acordo intersubjectivo*"<sup>239</sup>.

Nesta medida, o monismo moral ou o politeísmo axiológico não viabilizam o *diálogo consciente e isento de coacção* como requeriam Apel e Habermas. A resposta a ambos, ao monismo e ao politeísmo morais, é, segundo Cortina, o pluralismo moral, um *Pluralismo moral a sério*<sup>240</sup>. A *sério*, diz a autora, para que a opção pelo pluralismo possa responder de modo reflectido às problemáticas do direito à diferença e da multiculturalidade, no sentido de construirmos, cidadãos e cidadãs do mundo, uma sociedade aberta na qual possamos conviver juntos e ao mesmo tempo inaugurar os nossos projectos de vida. Por outras palavras, o sentido de uma sociedade plural só será válido e realizador de algo enquanto "*convida a ir mais além da lei do pêndulo e a superar num terceiro os dois movimentos anteriores*"<sup>241</sup>, a saber, o monismo e o politeísmo moral. É necessário que o proceder e reconhecer pluralista se entranhe na vida privada e pública dos cidadãos e cidadãs como algo que é preciso realizar, como um projecto no qual vale a pena apostar, já que, expressa Adela Cortina, "*responde ao melhor das aspirações humanas*"<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Passagem de Max Weber: Cf. CORTINA, Adela, *Ética mínima – Introducción a la filosofía práctica* (1986), *op. cit.*, p. 168.

<sup>239</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), *op. cit.*, p. 137.

<sup>240</sup> CORTINA, Adela, "El pluralismo moral, en serio", *El País*, 11 de Mayo de 1998.

<sup>241</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>242</sup> De Immanuel Kant, Cf. CORTINA, Adela, *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 112.

No sentido melhor ou perfectível da autonomia humana, pois, tal como refere Kant, a autonomia evidencia o sentido inteligível da liberdade, o cidadão e a cidadã podem fazer convergir a sua acção moral numa acção cosmopolita que entenda a urgência em falar global sobre os problemas morais que a humanidade enfrenta, no fundo, discutir e ponderar acerca dos dilemas éticos que por vezes timbram de desumanidade o nosso apoucado quotidiano como realidade social. Situações de desigualdade, casos que depreciam e ferem a dignidade do outro como ser humano, atitudes descentradas de valorações positivas e que, por sua vez, acabam por desvendar o *inumano* como a face da não concretização do imperativo categórico kantiano como prática intersubjectiva:

*"Age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outra, sempre em cada momento ao mesmo tempo como um fim e nunca meramente como um meio."*<sup>243</sup>

Tomado na sua terceira formulação, o imperativo categórico de Kant evidencia o carácter *práxico* que todo o mandamento moral deve tomar. Nesta perspectiva, é Irene Borges-Duarte no texto "O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas"<sup>244</sup> que tematiza o acordo existente entre o "*dever ser*" como formalidade do imperativo kantiano por puro respeito à lei moral e o "*ter de ser*" como via *práxica* dessa formalidade *a priori* pensada. A pessoa humana, o ser humano racional e livre, é ao mesmo tempo, *actor e autor da moralidade*<sup>245</sup>, *a priori* e *finalidade* da lei moral. Por outras palavras, o ser humano é, ao mesmo tempo, autonomia e comunidade, *autonomia* quando se rege moralmente pelas leis incondicionadas que dá a si próprio, *comunidade* quando age com vista a tratar cada ser humano como fim em si mesmo e nunca como um mero meio. No fundo, esta radicalização ética do imperativo categórico kantiano é o que permite ao ser humano enlaçar em si mesmo autonomia e comunidade, ambas entendidas

---

<sup>243</sup> KANT, Immanuel, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), versão portuguesa: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 69.

<sup>244</sup> BORGES-DUARTE, Irene, "O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas", *Revista Portuguesa de Filosofia – Herança de Kant II: Efeitos e Transformações*, Tomo 61, Fasc. 3-4, Braga, 2005, pp. 841-862.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 849.

como a *realização plena do seu ser e do seu destino*.<sup>246</sup> O sentido intrínseco da sua humanidade convoca assim a realização plena do seu ser pessoa como ser livre e sempre fomentador, nessa constituição da liberdade como autonomia, de um projecto de vida responsável e em vista da instauração de um estado cosmopolita, um *reino dos fins* onde a pessoa humana seja, ao mesmo tempo, agente e legislador moral. A resposta à pergunta kantiana: "*o que é o homem*", permite, segundo Borges-Duarte, fortalecer uma antropologia ética como compromisso, compromisso do ser humano consigo mesmo e a partir do qual esse empenho responsável de inauguração constitui o nó categórico entre moralidade e humanidade, entre sujeito livre e autónomo e a instauração do *reino dos fins* no mundo humano:

*"A humanidade enquanto ser cultural, culminará, pois, a sua evolução – e com ela a da Natureza – naquilo que Kant entende como o "estado cosmopolita", de paz imperecível, em que o reino supra-sensível da perfeição ou "dos fins" haverá de ter lugar, definitivamente, no mundo sensível, em que a vida da razão chega ao seu fim final, em que a própria natureza culmina o seu destino."*<sup>247</sup>

Tal significa que no *estado cosmopolita* pensado por Kant a dimensão moral do ser humano jamais poderá soçobrar. Liberdade como autonomia, responsabilidade com vista ao sentido comum na ponderação das leis que a comunidade partilha, são deste, modo, dimensões que dizem e figuram o ser humano como tal, constituem a pessoa no seu projecto de personação e de comunidade em plenitude levado a cabo, e cuja busca efectiva jamais poderá descurar o princípio incondicionado da moral, porque tal como reitera Cortina: "*somos seres humanos e nada do que é humano deve ser-nos alheio*."<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 844.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 851.

<sup>248</sup> CORTINA, Adela, "Una Ética Global de la Corresponsabilidad", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, op. cit., pp. 145-156, p. 155.

### **3. Por um conceito *inédito* de sujeito: a Ética Cívica de Adela Cortina na esteira do *estado cosmopolita* de Kant**

Na recente obra *Alianza y Contrato*, cujo subtítulo é dedicado à possibilidade de relação entre *Política, Ética y Religión*, Adela Cortina investe no entendimento e na revitalização da filosofia prática de Kant para a economia do seu pensamento filosófico. Se, diz a autora, a questão do pluralismo e do consenso entre várias culturas e religiões torna o debate kantiano cada vez mais contemporâneo, o capítulo "Comunidad política e comunidad ética"<sup>249</sup> coloca esse debate como referencial teórico para a mediação de uma discórdia há muito instituída no seio da filosofia política e, igualmente, da ética como sustentáculo fundamentador da moral: o problema do diálogo entre a universalidade abstracta que a ética kantiana promove e as comunidades concretas das quais os cidadãos e cidadãs se devem sentir membros políticos e socialmente reconhecidos.

Está em jogo a relação entre a vontade autónoma e legisladora de reconhecer a humanidade como um fim e nunca como um meio e a vontade concreta que, hegelianamente falando, procura o reconhecimento de si na comunidade política envolvente. Escreve Cortina que no âmbito da hodierna filosofia política "*Kant representa o universalismo do "ponto de vista moral", a abstracção própria da Moralität; enquanto que Hegel, pela via de Aristóteles, defende claramente a primazia do ethos dos povos, a realidade concreta da Sittlichkeit*"<sup>250</sup>, e se essa discórdia é real, no entanto, deve reconhecer-se que a filosofia kantiana e toda a sua herança teórico-prática, não se resume a um universalismo abstracto que recuse qualquer valoração quanto à vida moral e política dos seres humanos concretos. O regresso a Kant<sup>251</sup> do pensamento ético contemporâneo pretende, de igual modo, reestruturar a sua ideia de dever e recuperar a intersubjectividade decorrente do *reino dos fins* que consiste segundo Kant,

---

<sup>249</sup> CORTINA, Adela, "Comunidad política y Comunidad ética", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión* (2001), 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 101-130.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>251</sup> CAMPS, Victoria, "Presentacion: I. La crisis de la Ética Moderna; II. La reconstrucion contemporánea de la Ética y la vuelta a Kant", in CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds), *Concepciones de la Ética*, Enciclopédia Ibero Americana de Filosofia II, Madrid, Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 11-27.

*"numa comunidade de seres racionais submetidos à lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si"*<sup>252</sup>.

A configuração lata de uma comunidade ideal de argumentação, cuja orientação comunicativa da razão desperte em função dos problemas éticos levantados, permite a busca de princípios morais que sejam capazes de fundamentar novas normas de acção tendo em conta *a força do melhor argumento* recolocado pelo sujeito humano. É o poder e a emergência da racionalidade humana e a sua reconstrução que tornam premente a urgência da ética contemporânea em regressar a Kant e a importar essa tradição como avatar objectivo e subjectivo das suas problemáticas. Um duplo regresso a Kant reflecte, portanto, a incidência das questões éticas na vida pessoal e política dos seres humanos e, por esse motivo, leva a reorganizar a promoção dos princípios morais que prendem a atenção de Kant: a *autonomia*, a *moralidade* e a *universalidade* entendida nos termos da *humanidade*. A experiência pluralista do mundo acarreta a convicção de que o ser humano necessita de revestir moralmente o seu projecto pessoal se deseja a sério constituir um projecto cultural e social comum com os demais seres humanos. Projecto pessoal e pertença a uma mesma comunidade são duas dimensões do fenómeno moral humano: instaurar o seu si mesmo e partilhá-lo ao nível moral em sociedade, a qual se constrói mediante a consciência e exercício plenos de uma cidadania cosmopolita.

Neste contexto, as motivações chave que levam Adela Cortina a enraizar, em primeira instância, a sua ética na moral kantiana são essencialmente duas:

1. Uma de cunho histórico-filosófico, que tenta reavaliar os princípios ilustrados da modernidade numa apurada crítica ao conceito de pós-modernidade e à sua recorrência filosófica, já que a ideia pós-moderna de um sujeito fragmentado impede a aposta na construção humana de um si mesmo autónomo e intersubjectivo, ou seja, consciente da alteridade, mas, igualmente, da identidade que deve inaugurar em propriedade.

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 76.

2. Outra que tenta, de modo singular, traçar uma Ética cívica da co-responsabilidade mediante o diálogo entre a fundamentação de mínimos éticos de justiça nas sociedades de corte eminentemente liberal, a nomeada Ética de mínimos, e o sentimento de pertença dos cidadãos e cidadãs a uma determinada comunidade ética e política, na qual podem instaurar os seus projectos de vida. Prescrevendo-se no diálogo o sentido de uma tensão relacional, como apontou Fernando Barcena<sup>253</sup> entre a cidadania como estatuto legal e a cidadania como prática, consegue-se assim o diálogo entre liberalistas e comunitaristas e nessa interacção a abordagem à virtude da civilidade como prática comum a transpor para o exercício da cidadania.

Adela Cortina é uma pensadora da modernidade, ou melhor diria, pela modernidade, apesar de todos os pressupostos que daí possam advir. A sua filosofia prática procura revalidar o moderno conceito de subjectividade humana herdado da tradição kantiana e já conceptualizado na teoria crítica de Habermas. No entendimento do conceito de autonomia em Kant, como a propriedade da razão prática em encontrar unicamente em si própria a lei da sua determinação moral, Adela Cortina repensa a estrutura de um novo sujeito humano que julgue o moderno conceito de autonomia pela reflexão pós-moderna, mas que não o deixe soçobrar numa alteridade sem conteúdo, somente porque avessa ao conceito de identidade. Se, segundo Cortina, *"proclamar a necessidade da morte do sujeito, porque a sua ideia leva a manipular outros sujeitos, é sem sentido"*<sup>254</sup>, o nosso norte subjectivo deve sim ser mediado por outras subjectividades, mas na cadência de que alteridade e identidade dão-se mediante a configuração da autonomia do sujeito humano como revalidação da sua liberdade, como ser si mesmo mais autêntico.

É preciso então que o trabalho filosófico componha uma ideia inteira de autonomia, cuja identidade colabore em plena harmonia com a intersubjectividade. Porque, no fundo, que sentido faria uma comunidade na qual um simples diálogo ou debate político contasse apenas com uma forte

---

<sup>253</sup> BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona, Paidós, 1997, (Papeles de Pedagogia; 33).

<sup>254</sup> CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 127

ideia de intersubjectividade sem um sujeito autónomo e falante que pudesse responder pelas suas palavras e actos? Que sentido e horizonte de produção traria um discurso mediado entre duas pessoas na qual a primeira ou segunda como agentes da palavra trouxessem ao peito a pretensão de uma morte do sujeito, desse sujeito autónomo e livre pensado pela Modernidade como emancipação?

É certo que para o Iluminismo, como *mito das Luzes*, a história humana desenvolve-se como a realização cada vez mais perfeita do ser humano ideal, e, por conseguinte, esse percurso é algo que se realiza na lógica unitária da história. Esta ideia cairia bem à questão da autonomia kantiana de exigir ao sujeito humano desenhencilhar-se dos preconceitos mais recorrentes e encorajar-se a usar o próprio entendimento. A convicção em rever os paradigmas em que a modernidade assenta, tal como o de história unitária e autonomia, tem a designação de pós-modernidade, cujos pilares fundamentais são, segundo as palavras de Gianni Vattimo<sup>255</sup> os seguintes: a) a crítica à ideia de uma história unitária, isto é, à ideia moderna de progresso; b) a crítica ao ideal europeu de humanidade, manifesto pela pós-modernidade como um ideal entre outros; c) e, por último, a irrupção da sociedade de comunicação que se revelou uma preciosa ajuda para a divulgação da mensagem pós-moderna. Os meios de comunicação passam a caracterizar a sociedade não como uma sociedade transparente e ilustrada, mas sim como uma sociedade complexa e, no fundo, caótica.

O filósofo italiano Vattimo fala da irrupção dos meios de comunicação como elemento propulsor de uma multiplicação geral de *Weltanschauungen*, ou seja, de concepções do mundo que na sua pluralidade obscurecem o ideal de uma sociedade transparente e promovem a liberalização das diversidades. Por conseguinte, viver neste mundo múltiplo significa fazer experiência da liberdade entendida como oscilação contínua entre pertença e distanciamento, entre aquilo que somos e o que queremos vir a ser. Assinala ainda Vattimo que os principais rostos da pós-modernidade são Nietzsche e Heidegger, apologistas de que

---

<sup>255</sup> VATTIMO, Gianni, "Posmodernidad: una sociedad transparente?", in AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 9-19.

*"o ser não coincide necessariamente com o que é estável, fixo, permanente, que tem mais a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, esforçando-se por nos tornar capazes de captar a experiência de oscilação do mundo pós-moderno como oportunidade de um novo modo de sermos, por fim, humanos"*<sup>256</sup>.

O moderno ideal de emancipação fica assim sujeito à oscilação, à pluralidade, cuja decorrência é instituída como princípio de realidade jamais ultrapassado pela finitude humana. Por seu turno, a demanda filosófica de Adela Cortina procura reactivar um conceito de razão que respeite e reconheça a sua própria finitude, mas que, acima de tudo, se lance como *transcendência na imanência*, ou seja, que procure reactivar a finitude humana pelo conceito kantiano de autonomia. Como assinala Renaut com vista a *"Radicalizar a democracia desde um novo sujeito moral"*<sup>257</sup>, um *"humanismo como o kantiano mostra na noção de autonomia exigências de alteridade e de intersubjectividade"*<sup>258</sup> mostra, pois, que a autonomia deve ser algo iniciado pela humano e cuja instauração como tal não deve permitir a assimetria existente entre uma pessoa que fala como cidadão ou cidadã de primeira e outro que passivamente escuta as decisões do sujeito auto-suficiente. Cortina desce à raiz do pensamento kantiano, repropondo o seu transcendental como possível, isto é, repropondo o conceito kantiano de uma consciência autónoma como a possibilidade de sermos capazes de respeitar os demais seres humanos pelo cultivo da própria moralidade e de, nessa esteira moral, revestir moralmente o conceito de uma cidadania cosmopolita.

As palavras de Adela Cortina na epígrafe deste capítulo mostram a convicção a favor da mediação entre subjectividade e intersubjectividade na ética contemporânea. Diz a autora *"o sentimento de respeito é, segundo Kant, intelectual, porém, necessitado de cultivo"*. Torna-se peremptório não deixar naufragar a ideia de que a autonomia, tal como o sentimento de respeito, também se cultivam e é perante outrem, na comunidade, que fazemos valer e mostrar o melhor de nós próprios. O que Adela Cortina faz

---

<sup>256</sup> VATTIMO, Gianni, "Posmodernidad: una sociedad transparente?" (1994), *op. cit.*, p. 19.

<sup>257</sup> CORTINA, Adela, "Radicalizar la democracia desde un nuevo sujeto moral", in *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 123-142.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 125.



ver é que sem uma ideia pensada de autonomia, a intersubjectividade é impossível, porque ela brota de seres humanos autónomos e só aí capazes de fazer convergir os seus interesses no campo da publicidade, no campo publico dos interesses. Para um conceito responsável de intersubjectividade, é preciso que se eduque e recrie um conceito *inédito* de sujeito autónomo, o qual "é *condição de sentido e de validade de uma boa parte da nossa vida.*"<sup>259</sup> A questão do "comércio do ser humano consigo mesmo"<sup>260</sup> que Hannah Arendt considera ser o cerne da filosofia moral de Immanuel Kant ganha corpo e horizonte na concepção do sujeito moral em Cortina porque rememora a convicção de que a relação salutar do ser humano consigo próprio deve constituir-se antes da sua entrada nos *assuntos humanos*.

Neste contexto, a fundamentação racional de uma Ética Cívica, potenciada por uma cidadania cosmopolita capaz de integrar exigências mínimas de justiça e de incluir as pessoas concretas no seio da comunidade como pertença, isto é, de unir "a *racionalidade da justiça com o calor do sentimento de pertença*"<sup>261</sup>, é, segundo a minha leitura, o grande projecto filosófico de Adela Cortina. Penso-o porque para além da autora reconhecer a sério que "uma sociedade não pode ser pluralista e tolerante se não conta com alguns princípios e valores morais que os distintos grupos sociais tem como irrenunciáveis, entre eles o valor de tolerar quem pensa de forma diferente ou, todavia mais, o valor de respeitá-lo activamente"<sup>262</sup>, pensa também que é figurativo do humano abrir espaço aos distintos ideais de felicidade na certeza de que uma *Ética de máximos* permite corroborar a orientação vital da pessoa no seu conjunto.

Nesta leitura ganha corpo a distinção cortiniana entre *autorrealização individual* e *autonomia pessoal*.<sup>263</sup> A autorrealização individual, ou seja, a ocupação ou preocupação que cada pessoa deve investir no seu próprio

---

<sup>259</sup> CORTINA, Adela, "Radicalizar la democracia desde um nuevo sujeto moral", in *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 127.

<sup>260</sup> ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Juízo*, op. cit., p. 60.

<sup>261</sup> CORTINA, Adela, "Para una teoría de la ciudadanía", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 34.

<sup>262</sup> CORTINA, Adela, "Ética Cívica: Entre la Alianza y el Contrato", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*, 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 131-144, p. 135. (1.ª ed. 2001).

<sup>263</sup> Cf. 5.2. La doble dimension de sujeto: Autonomia y autorrealizacion, in CORTINA, Adela, "Radicalizar la democracia desde um nuevo sujeto moral", in *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 127.

projecto vivencial. Por seu turno, a autonomia deve ser portadora do princípio de universalidade, isto é, deve estar consciente de que existem questões e problemas éticos que ultrapassam o nosso âmbito comunitário, que ultrapassam aquilo que se encontra ao alcance da nossa mão e, nesse sentido, é preciso um esforço redobrado para que, como aclararia K. O. Apel, *"o bom aconteça e não só que os seres humanos tenham boa vontade"*. Na esteira de Kant, cada ser humano deve ser tratado, segundo a lei da razão prática, como fim em si mesmo, e deve ter a capacidade autónoma de compreender que esse princípio apriorístico da moral deve ser cultivado perante outrem.

Neste contexto, a reactivação filosófica do sujeito ilustrado da modernidade, como capaz de fazer comunicar *autonomia, moralidade e universalidade*, preenche também a convicção de Célia Amorós quando esclarece que o feminismo é um *produto genuinamente moderno*<sup>264</sup>, ou seja, é um produto categoricamente pensado segundo a reactivação do papel das mulheres na dimensão da autonomia e da universalidade robustecidas pela moral. O feminismo, como defesa do lugar das mulheres nesse espaço autónomo e universal que consiste em ser si próprias e ser do mundo como cidadãs, corrobora a ideia do sujeito emancipado no uso próprio do seu entendimento e chama-o a si como estrutura efectiva da sua acção humana e política. Tal como refere Célia Amorós a propósito da ética da autenticidade de Beauvoir – que edifica o lugar onde as mulheres se podem dizer e instaurar como tal na convicção de poderem ser e estar como seres autónomos e cidadãs do mundo –, o seu empenho filosófico recobrou as ideias iluministas de liberdade e de igualdade no exercício ético e ontológico das mulheres. Diz a autora:

*"A sua obra é, pois, fundamentalmente, uma exortação à existência autêntica e à boa fé de mulheres e homens: desde este ponto de vista, situa-se na tradição da ética ilustrada de Mary Wollstonecraft, que entendeu o feminismo como exis emancipadora, e poderia ser interpretada como uma radicalização do convite ao sapere aude! e à autonomia na chave ontológica: atreve-te a assumir a tua liberdade."*<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 385.

Neste diálogo entre autonomia e universalidade, entre ética de máximos e ética de mínimos, as mulheres necessitam de fazer abrir um espaço que as reconheça como pessoas e cidadãs autênticas, situando o seu estatuto ontológico para além dos estereótipos enraizados na sociedade. Tanto quanto julgo entender, a *Ética cívica pública* de Adela Cortina, uma ética dos cidadãos e cidadãs em prol do bem e da justiça comuns, é um solo fértil e a explorar a favor da ligação entre ética e feminismo e cujo papel cabido à sociedade civil, fomenta não só a opinião pública e a crítica do poder estatal, mas, também, a reactivação do seu poder como esfera autónoma na qual se insurge *"um potencial ético universalizador, que poderia considerar-se herdeiro do universalismo ético da tradição cristã, da ilustrada e também daquela classe social que, segundo Marx, era o proletariado"*<sup>266</sup>. Esse impulso ético, refere Cortina mais à frente, *"exige universalismo, o que incita a passar dos limites individuais e grupais para uma cidadania cosmopolita."*<sup>267</sup>

Para tal é preciso mostrar a passagem de *"um conceito de pessoa caracterizado pela autonomia entendida como autolegislação monológica a um conceito de pessoa cuja autonomia se caracteriza por ser um interlocutor válido."*<sup>268</sup>

Os contributos da ética do discurso acabarão por mostrar esse vigor da intersubjectividade que é incontornável a qualquer interlocutor válido. Importa, contudo, a Adela Cortina, antes de ligar a *Ética cívica da co-responsabilidade* ao *nós* apeliano, confiar primeiro a constituição do seu humanismo cívico à revalidação do princípio kantiano de autonomia. Uma vez que é preciso fazer convergir felicidade e justiça, o eu e o nós, a autonomia e o sentido de universalidade, é preciso, portanto, tornar a ética da razão autónoma numa ética da razão cordial que, ao fim da viagem, denote o essencial de duas linhas de pensamento: a Modernidade de Immanuel Kant e a Contemporaneidade da moral dialógica de Habermas e Apel.

---

<sup>266</sup> CORTINA, Adela, "Ciudadania Civil: Universalizar la aristocracia", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 139.

<sup>267</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>268</sup> CORTINA, Adela, "Radicalizar la democracia desde un nuevo sujeto moral", in *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 126.

## Capítulo 4

### Jürgen Habermas e Karl Otto Apel

#### O encontro filosófico de Adela Cortina com a Ética do Discurso

*"Reconstruire la raison, c'est en ce sens d'abord savoir fonder rationnellement un principe d'espérance, un principe qui donne des raisons de croire en la raison, qui se donne ainsi des chances de rendre un modèle alternatif de rationalité praticable."*<sup>269</sup>

Yves Cusset

#### 1. Resposta à pergunta: *em que consiste dialogar a sério?*

De entre as posições filosóficas que procuram revisitar os dilemas contemporâneos da Ética, a teoria da sociedade de Jürgen Habermas e a antropologia filosófica de K. O. Apel firmam-se como um espaço de revitalização quanto ao debate entre a universalidade e a fragmentação da acção humana.

Antes de conhecermos o cerne explicativo daquilo que é e do que possibilita a Ética do discurso, agência conjunta de Apel e Habermas e que Adela Cortina notou como o verdadeiro *"milagre alemão"*<sup>270</sup>, é preciso dar conta do ambiente filosófico do qual brotou este *novum* da reflexão filosófica acerca das condições de possibilidade e de legitimidade da razão prática, enquanto reflexão sobre o direito, sobre a política e, em última instância, sobre a moral.

Embora a Ética do discurso date do início dos anos 70, altura em que a sua configuração começa a ter visibilidade prática, as suas ideias e aplicabilidade como formação a corporizar no mundo humano datam de 1965, quando Jürgen Habermas procurou, através da sua conferência

---

<sup>269</sup> CUSSET, Yves, *Habermas, L'Espoir de la discussion*, Paris, Éditions Michalon, 2001, p. 13.

<sup>270</sup> CORTINA, Adela, "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico, in ARANGUREN, José Luís et al. (dir.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 219-240, p. 221.

*Conhecimento e Interesse*<sup>271</sup>, estruturar e desenvolver uma teoria da sociedade que tentasse, a todos os níveis, responder a um dos mais prolectos problemas da Filosofia: *o de aliar teoria e prática*. A sua concepção de conhecimento, fundada numa ampla teoria da sociedade, promove, assim, a intenção de fazer comunicar o conhecimento objectivo, emblema das ditas ciências da natureza, e os interesse práticos, que as ciências sociais e humanas trazem à luz e prometem explicitar.

Nesse contexto, existe em todo o conhecimento - segundo a perspectiva habermasiana - um interesse específico que lhe corresponde. De acordo com a sua visão sociológica de Habermas, há três interesses vigentes em cada tipo ou classe do conhecimento, a saber: 1. o interesse técnico que assiste ao desenrolar do conhecimento científico, 2. o interesse prático que guia o actuar das ciências histórico-hermenêuticas, 3. e, por fim, o mais originário de todos: o interesse emancipatório, que gere a praticidade das ciências de orientação crítica, ou seja, gere o interesse das ciências que procuram sinais de mal-estar e desentendimento nas relações sociais para melhor os compreender e tratar. Como refere Juan Carlos Velasco no seu livro *Para leer a Habermas*

*"o interesse emancipatório, motivado pela crítica das relações sociais dominadas pelo poder, está ligado à autoreflexão e remete-se à linguagem humana, cuja estrutura está direccionada à consecução de um consenso geral e livre de coação."*<sup>272</sup>

Segundo esta leitura, o milagre da argumentação inicia-se precisamente no interesse emancipatório promovido pelas ciências críticas e sugere entroncar a filosofia como aprofundado e crítico estudo da acção humana. Para Habermas, o interesse emancipatório origina a capacidade humana de comunicação para que ela possa resgatar o *novum* da Ética do

---

<sup>271</sup> Proferida aquando da tomada de posse da cátedra de Filosofia e Sociologia na Universidade de Frankfurt, a conferência inaugural *Conhecimento e Interesse* é hoje considerada a obra que marca o despontar da teoria crítica de Jürgen Habermas e, consequentemente, a estruturação da sua ética como discurso. Cf. HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento y interés*, Taurus, Madrid, 1982.

<sup>272</sup> A par de Yves Cusset em França, Juan Carlos Velasco é um dos grandes hermeneutas do pensamento e da obra de Jürgen Habermas em Espanha. A análise do fenómeno Ética do discurso e a sua prossecução no campo do direito, da democracia e da política em geral são, sem dúvida, alguns dos grandes objectivos deste seu livro. Cf. VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 31.

discurso, ou seja, para que ela se possa resgatar como ocupação e preocupação filosóficas no trabalho reconstrutivo da razão como faculdade inteiramente comunicativa que, embora finita, seja dotada de um princípio de esperança, como sublinha Yves Cusset na epígrafe deste capítulo. Reconstruir a razão é o principal projecto desta Ética de origem germânica e a sua concretização passa pelo plano da linguagem, ou seja, consiste em revitalizar a razão humana pelo caminho da acção comunicacional fazendo interagir a univocidade do conceito e a criatividade da sua acção. Este esforço conceptual é entendido por Yves Cusset como um *princípio de esperança* porque crê nas possibilidades e fronteiras da razão e porque está convicta de que a sua *revolução linguística* como razão comunicativa pode salvar o salvável da razão prática.

Tal significa que a *argumentação a sério* acerca dos princípios da justiça, pode configurar a busca subjectiva do humano em encontrar, a partir de si e mediante acordo intersubjectivo, a validação das leis morais que revestem o seu e o agir humano que o envolve. Só nesse percurso entre o sujeito e a alteridade, entre o eu e o nós, mediado pela linguagem como discurso, é que as contemporâneas éticas da justiça, na qual se insere o procedimentalismo crítico da ética comunicativa, podem dizer-se como revitalizadoras da razão prática humana, já que, como diz Adela Cortina,

*"Julgar a sério acerca do justo, querer argumentar a sério, é o ponto de partida destas 'éticas da justiça', que parecem entender com Kierkegaard que a atitude ética é a de quem opta pela seriedade, pela responsabilidade e pelo compromisso."*<sup>273</sup>

Nessa esteira reflexiva, a ética comunicativa funda-se na ideia inteira de uma justiça universal e cuja validade das normas seja julgada pelo nível racional daqueles e daquelas a que a norma afecta. A sua posição revalida a convicção kantiana em fazer coincidir a acção humana com o princípio incondicionado da moralidade que é a humanidade e ver que é, nessa medida, que a ética do discurso propõe como *princípio de esperança* a prática comunicativa da razão. Para alcançar um *consenso fáctico* acerca

---

<sup>273</sup> CORTINA, Adela, "Las contradicciones del liberalismo político", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 30-47, p. 39.

das normas morais é preciso que a produção desse consenso seja alimentada na objectividade de uma comunidade ideal de comunicação, que julgaria o justo das acções como algo estendido a toda a humanidade. *Dialogar a sério* é, portanto, validar as normas morais que impregnam a prática comum da cidadania, no quadro da *situação ideal do discurso* onde todos os afectados e afectadas pelos casos sociais ou públicos são ouvidos e cuja argumentação seja, portanto, tomada em linha de conta.

Em princípio, a crítica racional do poder público segundo Habermas, só poderá ser fundamentada pelo alto valor crítico e emancipador da filosofia como saber propenso à instauração do ser humano como ser racional e como ser de linguagem, propondo-se assim a relação dialógica de ambas do seio da moral. Nessa esteira, como refere Adela Cortina,

*"a política busca reforçar consensos fácticos, que convêm a que detêm o poder, enquanto, por outro lado, a filosofia, continua a ver-se obrigada a submeter os consensos fácticos à crítica racional, para os quais é necessário desentranhar as condições de racionalidade da acção."*<sup>274</sup>

Ao fazer um balanço crítico do *liberalismo político*<sup>275</sup>, e ao chegar à convicção de que uma ideia universal de justiça é necessária como norte moral, mas insuficiente para alimentar a prática da cidadania autêntica da pessoa humana, Adela Cortina reitera, nesse contexto, o valor *práxico* do diálogo, que como instância crítica do poder obriga cidadãos e cidadãos a acordar sobre os princípios de justiça e a encarná-los na sociedade, mediante esse veículo emancipatório que é a razão. A razão é, portanto, o lugar filosófico da moral como autonomia e, desde logo, a capacidade crítica de responder ao legado kantiano da não instrumentalização dos seres humanos na Terra. Ela é, assim, o ponto de partida da instauração de cidadãos e cidadãos autónomos, no seio da sociedade civil, e o ponto de chegada de uma cidadania cosmopolita entendida nos princípios éticos do diálogo e do respeito: não instrumentalizarás o outro como ser humano, não o tratarás como meio, mero meio, mas sim como um *fim em si*

---

<sup>274</sup> CORTINA, Adela, "Las contradicciones del liberalismo político", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 30-47, p. 45.

<sup>275</sup> *Ibidem*, pp. 30-47.

mesmo<sup>276</sup> e, para tal, torna-se essencial cultivar a atitude de que a intersubjectividade dialógica e transcendental dá razão e legitima a efectivação prática de uma *democracia autêntica ou radical*<sup>277</sup>.

## **2. A razão comunicativa: entre a crítica radical e a reconstrução**

Segundo conta a história da filosofia, no ano de 1947, Theodor Adorno e Max Horkheimer escrevem a obra *A Dialéctica da Ilustração*<sup>278</sup>. Em termos latos, ambos os autores tecem uma forte crítica à razão dita moderna, aquela que se dá a conhecer desde Descartes como uma racionalidade fria e calculadora capaz de se depurar de tudo o que é empírico e elevar-se aos meandros de uma intelectualidade solitária. No fundo, o seu trabalho crítico conjunto prometia diagnosticar "os efeitos patológicos"<sup>279</sup> da razão humana, mais afincadamente a teorização ilustrada de tudo querer progressivamente sondar, na esteira do desejo hegeliano quando a humanidade se propõe fazer coincidir o real e o racional.

É, portanto, esse carácter instrumental da razão humana que se submete à crítica derrotista da "*primeira geração*" da Escola de Frankfurt.

Adorno e Horkheimer, os pioneiros de um projecto que consiste em mudar o rumo de uma filosofia ilustrada apenas ciente do progresso da liberdade e do bem comum no mundo envolvente, vêm-se a braços com um novo resplandecer da *Teoria crítica* pela mão de Jurgen Habermas<sup>280</sup>. Com

---

<sup>276</sup> Num texto dado a Interpretar e a legitimar o estatuto filosófico-prático da Ética do discurso, refere Cortina que o seu "núcleo ético é esta versão dialógica da afirmação kantiana, tão aceite na teoria como recusada na prática, de que o todo o homem é um fim em si mesmo e não pode ser tratado pela medicina, pela política, pelo direito ou pela economia como um simples meio". Cf. CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, (Enciclopédia Ibero-americana de Filosofia), pp. 177-199, p. 198.

<sup>277</sup> CORTINA, Adela, "Las contradicciones del liberalismo político", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 30-47, p. 47.

<sup>278</sup> Cf. Tradução castelhana: HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

<sup>279</sup> VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 22.

<sup>280</sup> Considero relevante notar que ambas as obras de interpretação hermenêutica acerca do pensamento sociológico de Jürgen Habermas que mais directamente segui, a saber, *L'Espoir de la discussion* de Yves Cusset e *Para leer a Habermas* de Juan Carlos Velasco, tratam, em primeiro lugar, a questão de a obra de Habermas ser uma constante convicção no poder esclarecedor e emancipatório da razão humana, incontornavelmente como resposta directa aos criadores de uma crítica pessimista e até *paralisante* a qualquer orientação ou uso que a racionalidade possa tomar.



ele já não se trata de destruir a razão e de a restringir a uma natureza dialéctica ou de origem duvidosa. O seu caminho é outro, procurando o equilíbrio racional entre a crítica e a reconstrução. Yves Cusset aponta, nesse sentido reconstrutivo, que o esforço habermasiano desenvolve-se de acordo com três movimentos ou pilares fundamentais.

O primeiro pilar apresenta-se como o “*refundar uma teoria crítica da sociedade*”<sup>281</sup> que permite assinalar a emergência da razão instrumental como causa principal das injustiças e assimetrias sociais, as quais acabam por gerar uma falsa interacção entre os seres humanos. No fundo, Habermas pretende notar o valor comunicativo da razão prática como resposta efectiva a uma razão de cariz instrumental.

Como segundo pilar da teoria do discurso, Cusset sublinha o activar de um *princípio de esperança ético*, sendo ele o de “*reconstruir a razão prática*”<sup>282</sup>. A teoria da evolução habermasiana, pensada nos limites da *Teoria crítica*, procura chamar a atenção para o facto de que a crítica desconstrutiva deve atacar o uso instrumental da razão, mas, principalmente, evidenciar que este não é o seu único uso ou legítima orientação. A sua orientação pode e deve acercar-se de uma acção em tudo comunicativa, porque interessada e comprometida com a alteridade. Daí a convicção de Jürgen Habermas no valor do projecto da modernidade ilustrada. Embora o seu projecto também tente diagnosticar, como Adorno e Horkheimer, os sintomas de uma “geração” contemporânea avessa a um sentido ético comum e partilhável entre si, contudo, a sua tarefa mais premente procura refundar o percurso legítimo da razão para aí entroncar uma das mais esperançosas apostas na filosofia da Modernidade que vieram a lume durante o século XX.

Segundo Adela Cortina a ética do discurso, entendida como *ética mínima da Modernidade crítica*<sup>283</sup>, funda a sua *pragmática não empírica da linguagem* numa teoria dos tipos de racionalidade, para construir uma

---

<sup>281</sup> É de relevo assinalar que a própria estrutura do livro de Cusset, chamado à colação, se encontra organizado de acordo com os pilares fundamentais que nota no pensamento habermasiano; I. Refundar uma teoria da sociedade: o modelo da comunicação; II. Reconstruir a razão prática: uma ética da discussão; III. Repensar o Estado de direito: a discussão e os seus espaços públicos. Cf. CUSSET, Yves, *Habermas, L’Espoir de la discussion*, op. cit.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>283</sup> Cf. CORTINA, Adela “Ética comunicativa” in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 180.

teórica dialógica da validade e da correcção das normas morais. Por outras palavras, a linguagem como discurso confere à ética a legitimação pública e a validade universal desejadas. Comunicação, diálogo, ou o termo técnico *discurso* equacionam, assim, uma teoria dos tipos de racionalidade como acção, entendendo-a em dois pontos distintos: 1. a *acção racional-teleológica* e 2. a *acção comunicativa*<sup>284</sup>. A acção racional-teleológica poderia, nos termos da moral dialógica, ser concebida como um tipo de acção na qual o agente, ao orientar-se para uma meta determinada, elege os meios e avalia as consequências dos seus actos de acordo com o êxito pessoal. Este tipo de acção pode, deste modo, ser ou *instrumental* ou *estratégica*, tendo em conta, a dimensão social que alcança. Por outro lado, a acção racional comunicativa pretende ser o eixo axial entre sujeito, participação e universalidade mediante um diálogo onde todos dos seres humanos possam reconhecer o lugar da argumentação como potência universalizadora de todos os afectados pela norma. Deste modo:

*"Só podem pretender validade as normas que encontram (ou poderiam encontrar) aceitação por parte de todos os afectados, como participantes num discurso prático."*<sup>285</sup>

O potencializar da razão prática comunicativa em termos de participação e universalidade promete *"repensar o espaço público"*<sup>286</sup>, o terceiro pilar da teoria da sociedade habermasiana, sublinha Cusset. O espaço público e a concepção de participação daí advinda mostram que iniciar e educar cada ser humano numa autêntica cidadania política e civil deve ser uma tarefa capaz de recriar antenas de discussão que façam jus a uma verdadeira política deliberativa que articula os interesses reais dos afectados em cada diálogo.

Nesta perspectiva, inverte-se o sentido da crítica à modernidade e a todos os pressupostos filosóficos que a envolvem, para que se possa reexaminar o seu projecto e interpretá-lo como algo *"inacabado e ainda não superado"*<sup>287</sup>. Atrevemo-nos a sublinhar que é esta a grande intervenção

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>286</sup> CUSSET, Yves, *Habermas, L'Espoir de la discussion*, op. cit. p. 15.

<sup>287</sup> HABERMAS, Jürgen, *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 1987, p. 265.

reflexiva de Jurg n Habermas no seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*<sup>288</sup>. Por um lado, porque a viabilidade da sua argumentação coloca em debate o *factum* de que *"no moderno processo de racionalização há elementos positivos relevantes que certamente podem e devem ser salvos"*<sup>289</sup>. Por outro, porque essa viabilidade faz resgatar os ilustrados princípios de liberdade, igualdade e de fraternidade, não efectivados pela Revolução Francesa, nem mesmo pela contemporânea revis  o da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Revitalizar a moderna  tica normativa de Kant, mas, igualmente, integrar as contribuições da hermenêutica no sentido de configurar uma nova figura de sujeito finito como *"o único universal da filosofia"*<sup>290</sup>  , deste modo, apostar no sujeito humano como o mediador entre a autonomia e a universalidade, critérios racionais de validade e de correcção das normas morais.

Neste contexto, quando Adela Cortina nota que *"a objectividade de uma decisão moral não consiste na decisão objectivista por parte de um grupo de especialistas, mas sim na decisão intersubjectiva de quantos se encontram afectados por ela"*<sup>291</sup> procura, decisivamente, reforçar a dupla atenção filosófica que assiste    tica do discurso: por um lado, a moderna ideia de uma razão fundante, cujo transcendental abarca e torna transparente o poder da consciência humana, seja ela cognoscitiva ou moral, e, por outro, a meditação acerca de uma razão situada que se d  a conhecer na história e que a partir de uma circunstância dada partilha pela linguagem a sua experiência. É preciso que o solo da razão prática seja a linguagem, seja a capacidade básica dos seres humanos para argumentarem entre si trazendo à luz a experiência de cada um e de cada uma no seio da comunidade.

Deste modo, a razão comunicativa, ou melhor, o uso comunicativo da razão prática, como Habermas gostaria de apelidar na obra escrita no ano

---

<sup>288</sup> Cf. Versão castelhana: HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

<sup>289</sup> VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, op. cit., p. 23.

<sup>290</sup> Esta ideia da revalorização do ser humano como sujeito finito na hermenêutica contemporânea é assinalado por Jean Grond n que desta disciplina fala no exemplo da sua ascensão a teoria filosófica. Assim, diz-nos Grond n que *"a hermenêutica quer ser filosofia primeira"*, sendo essencial para a economia deste texto o facto de que a hermenêutica deseja ser filosofia primeira *"desenvolvendo um discurso rigoroso sobre e a partir da finitude, o novo universal da filosofia e o motor silencioso de toda a metafísica."* Cf. GROND N, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vin, 1993, p. 199.

<sup>291</sup> CORTINA, Adela, * tica mínima – Introducción a la filosofía prática* (1986), op. cit., p. 57.

de 1963, em parceria com Apel, *Consciência moral e agir comunicativo*<sup>292</sup>, tem como princípio norteador o problema da justiça, para que não se torne apenas num conceito abstracto, perdido entre os mais centrados discursos filosóficos. Quando a razão prática crítica reflecte e reconhece os valores do mundo social no qual está inserida não realizará apenas um acto individualista ou alheio aos interesses de cada membro da comunidade. Ela analisa, põe em causa e discute o conflito gerado pelos distintos interesses humanos, para que assim o seu sentido ético-dialógico premeie a capacidade de abertura de cada ser humano que participa na discussão a ouvir o próximo. Aqui, diferentemente da ética normativa e formalista de Kant, cuja razão prática se realizava no âmbito da autonomia, de uma autonomia cuja máxima se encontra dentro de nós próprios, Habermas sublinha que a própria natureza da razão prática é a de ser colectiva, ou melhor, de somente se realizar num espaço comunitário. Assim, a análise de um sujeito individual remete para o carácter social da razão e para o facto de ele desenvolver a sua especificidade na interacção com os demais seres humanos ou segundo G. H. Mead, "*somos o que somos graças à nossa relação com os outros*"<sup>293</sup>. Penso que a definição que Adela Cortina dá de acção comunicativa conduz ao âmago mais profundo desta aposta na direcção linguística da razão humana, quando refere que

*"a acção comunicativa é aquela em que os agentes não coordenam os seus planos de acção calculando o seu êxito pessoal, mas sim através de um acordo, porque os participantes orientam as suas metas na medida em que possam conjugar os seus planos de acção desde definições comuns da situação."*<sup>294</sup>

Embora não se trate de uma citação tão expressiva como a de G.H. Mead, Cortina mostra a potencialidade e o vigor que a orientação comunicativa da acção pode trazer à experiência vivida e pensada, permitindo entrever a dupla novidade contígua à Ética do discurso: ser a

---

<sup>292</sup> Cf. versão castelhana: HABERMAS, Jurgen, *Consciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1982.

<sup>293</sup> CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 72.

<sup>294</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 189.

ética do discurso uma aposta na racionalidade, reconstruindo o projecto moderno por uma via ligada à intersubjectividade através da linguagem como referente ao humano; e, ser a linguagem o poder fundamental que permite fazer a distinção entre os dois percursos da razão humana – a racional-teleológica e a comunicativa –, quando queremos diferenciar um *pacto estratégico* de um *consenso livre e isento de coacção*.

Segundo Cortina, esta dupla novidade da ética do discurso não invalida os pressupostos interactivos de uma orientação instrumental da razão. Existe, de facto, uma influência de reciprocidade entre os pares que validam um pacto estratégico, mediante a acção racional-teleológica, porém a sua credibilidade só conhece aqueles que se encontram ao mesmo nível ideológico e pessoal, ou seja, aqueles que viabilizam as condições necessárias para que determinados meios atinjam fins específicos, e cuja especificidade só conhece o meio que os circunda. Em termos exemplificativos, pense-se numa Cimeira. Seja ela de que âmbito for, leva a debate um determinado tema que envolve toda a humanidade, mas que só reconhece como presentes as vozes escolhidas pelo povo, ou não, para o poder. O diálogo é real, no entanto, descarnado dos interesses reais daqueles e daquelas que são afectados pelas decisões a tomar.<sup>295</sup>

Não se quer dizer, neste contexto, que os pactos ou convenções havidos no mundo político e económico não sejam úteis para traçar metas de trabalho e de consciencialização em relação aos problemas que a humanidade enfrenta. No entanto, mostrar a insuficiência moral dum pacto estratégico, cujos temas sejam debatidos e solucionados entre pares com o mesmo estatuto de poder e de êxito, é corroborar a fraca projecção de um diálogo livre que coloque em acção o lado mais salutar da razão humana, a saber, a capacidade de expressar e de comunicar com os demais seres humanos num discurso livre e isento de coacção. Nesse *factum* da

---

<sup>295</sup> Não querendo alargar-me neste tema, gostaria de notar que o actual Tratado de Lisboa tem bem esse carácter. Em nome dos Europeus, convoca-se uma Cimeira, redige-se um Tratado que pretende projectar soluções de estabilidade para um futuro próximo, muito embora as suas decisões não ouçam sequer a mascarada minoria que se atem ligada a problemas como os da emigração, da erradicação da pobreza, que também na Europa existe, ou do próprio desafio da igualdade de género que envolve todas as questões salientadas e para mais descritas como metas a alcançar na *Declaração do Milénio das Nações Unidas*, ela própria nascida de uma Cimeira em Nova Iorque que data do ano 2000. Cf. AA.VV., *Declaração do Milénio das Nações Unidas*, Lisboa, United Nations Information Centre, 2000. <http://www.netprof.pt/pdf/DeclaracaodoMilenio.pdf>

argumentação, o eixo axial entre sujeito e universalidade é reconhecida por Adela Cortina como a posição humanista da ética do discurso, que pode responder à dissolução do ser humano como sujeito autónomo e pode, também, revigorar a sua subjectividade pela intersubjectividade que assiste a qualquer participante na roda do discurso, neste caso, "*situado mais além da disjuntiva individualismo ou colectivismo e subjectivismo ou intersubjectivismo.*"<sup>296</sup> O caminho não é conseguido de rompante, mas existe essa possibilidade de inspirar em cada ser humano a convergente ideia do *empowerment* não só para os demais, mas, igualmente, para si próprio<sup>297</sup>.

O conceito de *empowerment* denota esse sentido de empoderar as pessoas, torná-las participantes reais na vida pública, ou seja, abrir a consciência de cada um e de cada uma para a publicidade do mundo e para todas as questões políticas, económicas, médicas ou educativas que por vezes se escondem nos meandros de um pacto, dito estratégico, que somente tem em vista o êxito pessoal e não a responsabilidade pública. Pensar a estrutura e o horizonte de produção de uma democracia radical é, deste modo, pensar o *empowerment* de cidadãos e cidadãs para a prática de uma cidadania autêntica que nomeia o seu sujeito, como cidadão e cidadã de primeira, incluindo nessa tarefa pensar acerca do *empowerment* das mulheres aquando da relação entre a razão como acção comunicativa e o sociedade civil como o lugar ético da democracia.

Nesta perspectiva, opinião pública e cidadania convergem para o lugar onde assenta grande parte da reflexão de Adela Cortina. A autora dedica as suas últimas obras a um debate capaz de potencializar a sociedade civil e gerar uma democracia radical, através do desenvolvimento da opinião pública e do exercício de uma cidadania plena, com base no diálogo. Diz ela: "*a ética do discurso inspira moralmente a organização de*

---

<sup>296</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 189.

<sup>297</sup> Esta concepção de *empoderamento* foi desenvolvida por Adela Cortina aquando da sua vinda à Universidade de Évora no Colóquio Internacional Género, Diversidade e Cidadania. Para um exemplo autêntico de cidadania é necessário, tal como disse, "*empoderar as pessoas para que possam levar a cabo projectos de vida justos e felizes*". Esta concepção não só se reveste da ideia *Desenvolvimento como Liberdade* de Amartya Sen, um desenvolvimento compreensivo e civicamente entendido, mas, igualmente, nos fundamentos dialógicos da Ética do Discurso como notámos. Cf. CORTINA, Adela, "Ética, Ciudadanía y Desarrollo", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

*uma democracia, e eu diria que inspira uma democracia participativa*<sup>298</sup>, uma democracia radical que seja, portanto, a comunicação ética entre Estado e Sociedade civil, cuja relação se baseará na autonomia e responsabilidade dessa *figura inédita* que é o *sujeito*.

### **3. A Linguagem como *pragmática transcendental* da acção humana**

A palavra *pragmática*, segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa*, é um conceito que remete para a valoração de que a inteligência humana essencial é, não tanto fazer acontecer o conhecimento das coisas, mas sim permitir a nossa acção sobre elas. Este conceito permite uma abordagem próxima do conteúdo marxiano da palavra *transformação*. Embora conheçamos a realidade circundante, diria o próprio Karl Marx, precisamos de a transformar, de dirigir a nossa racionalidade à transformação do real. Tanto o trabalho sociológico de Habermas como o filosófico de Apel procuram evidenciar esse sentido da praticidade humana como forma de mudar o mundo e fazer com que o bem aconteça na prática e, igualmente, nas instituições que lhe devem assistir. Assim, o sentido da transformação corroborará o potencializar da praticidade humana em busca do entendimento mútuo e da definição da justiça comum, seguindo, nessa medida, a relação entre razão e acção, entre comunicação e transformação da realidade.

Noutro corte da tradição, o conceito de *transcendental* é recriado no corpo da filosofia teórica kantiana e mantém-se como o grande referencial da reflexão moderna em torno das questões do conhecimento humano enquanto conhecimento universal. Para Kant, *transcendental* é "*todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori*"<sup>299</sup>, ou seja, o conceito de *transcendental* apresenta e legitima o modo como

---

<sup>298</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 194.

<sup>299</sup> KANT, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft* (1787), versão portuguesa: *Crítica da Razão Pura*, 5.º ed., tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 53.

conhecemos os objectos. A grande novidade da filosofia kantiana foi, neste contexto, a de aliar conceito e experiência, pois sem a intervenção de ambos o saber corria o risco de se converter em dogmatismo. A sua revolução copernicana chamava a atenção mais para as condições de possibilidade do conhecer, pertencentes à consciência, do que ao próprio núcleo dos objectos<sup>300</sup>.

Nesta leitura, Kant pretendia estabelecer o *topos* do conhecimento universal *a priori*, sem recorrência a uma entidade divina, como acontecia na metafísica mecanicista de Descartes. Para tal, o seu esquema debate-se com um *ego transcendental* que não é mais do que a nossa consciência, uma consciência que procura elucidar todas as dimensões do real à sua bitola de objectividade. No fundo, esse *transcendental* entendido como a condição de possibilidade do conhecimento *a priori* promove-se por uma apercepção transcendental que, como unidade da consciência, irá ligar os dados da experiência empírica aos conceitos puros do entendimento. Só aí, o transcendental vem à luz como esse substrato da consciência que nos permite ir mais além da mundana experiência empírica.

Karl Otto Apel foi um dos autores que mais se debateu por trazer à luz os resultados benéficos da teoria kantiana, não só do conhecimento, mas, igualmente, no que toca à sua reflexão sobre o fenómeno da moral. A sua obra maior, intitulada *Transformação da Filosofia*, alude a referências e pressupostos marcadamente kantianos, nos quais o conceito de transcendental assume o papel principal quando toca à questão da legitimidade de uma *comunidade ideal de comunicação*<sup>301</sup>. Em termos estritos, a tarefa apelianiana é a de colocar como *situação-problema* o não assumir ético da ciência, ou seja, a sua tendência em se subtrair a uma pública legitimação. Na verdade, a ciência moderna efectivou-se pela defesa de uma linguagem codificada, fechada e somente acessível àqueles que partilham um determinado âmbito científico. Em nome da standardização da realidade, os cientistas pouco dão conta dos seus trabalhos e métodos

---

<sup>300</sup> Contra a empresa metafísica, sublinha Kant que o sujeito do conhecimento atribui a si mesmo a tarefa de "admitir que os objectos se devam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concordaria melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados." Cf. KANT, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft* (1787), versão portuguesa: *Crítica da Razão Pura*, op. cit., p. 20.

<sup>301</sup> APEL, Karl Otto, *Transformação da Filosofia II. O a priori da comunidade de comunicação*, São Paulo, Edições Loyola, 2000.



de investigação, *situação-problema* que devia ser legitimada pelos afectados dessas mesmas conquistas, isto é, os cidadãos e as cidadãs de um mundo que ambos, investigadores e não investigadores, partilham.

Tendo como transcendental a linguagem, ou seja, tomando-a como a condição de possibilidade do conhecimento e da moral, Apel enceta uma revolução na história da filosofia que continua o que hoje chamamos de *revolução linguística* e que explicita deste modo:

*"O cerne desta reviravolta que vai da crítica cognitiva enquanto análise consciencial à crítica cognitiva enquanto análise linguística parece residir no facto de que o problema da própria validação da verdade não pode ser mais visto como um problema da evidência ou da certeza ("certitudo") para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de validação objectiva (e portanto intersubjectiva) para uma "consciência em geral" em sentido kantiano, mas sim, em primeiro lugar, como um problema de formação intersubjectiva de consensos com base num acordo mútuo linguístico (argumentativo)."*<sup>302</sup>

Por outras palavras, o seu propósito reflexivo refere-se à capacidade linguística como órgão legitimador da validade subjectiva e intersubjectiva da verdade na ciência e da correcção das normas morais no âmbito ético. A linguagem como *"o lugar onde se faz e refaz o sujeito falante"*<sup>303</sup> toma o espaço e o tempo da consciência que Kant nomeava de transcendental, precisamente, porque passa a ser o órgão intransponível da acção humana e o único meio capaz de a trazer ao mundo a razão como partilha. No fundo, a linguagem toma o lugar da consciência, ou seja, ela torna-se o *tema e o instrumento* da reflexão filosófica contemporânea.

Um autor francês que pode ajudar a compreender a importância da linguagem como expressão de si mesmo e do mundo é Paul Ricoeur. A sua concepção hermenêutica da linguagem, presente de modo conciso na sua obra *Teoria da Interpretação*<sup>304</sup>, desenvolve uma óptica centrífuga da

---

<sup>302</sup> APEL, Karl Otto, *Transformação da Filosofia II*, op. cit., p. 354.

<sup>303</sup> KRISTEVA, Julia, *Le Langage, cet inconnu* (1969). Tradução portuguesa de Margarida Barahona: *História da Linguagem*, Lisboa, Edições 70, 1969, p. 269.

<sup>304</sup> Recorro, neste ponto, a um dos primeiros ensaios que estruturam a obra *Teoria da Interpretação* de Paul Ricoeur. Embora não nos possamos estender quanto à sua actividade hermenêutica em prol da linguagem como dimensão humana, era indelével falar na temática da linguagem e aludir a Ricoeur, não só pela afinidade filosófica que tenho pelo autor, mas,

linguagem, entendendo-a como o veículo de uma experiência subjectiva e privada que ao mundo é dada a partilhar. Neste contexto, Paul Ricoeur defende que o discurso possui um cariz objectivo que perdura, sendo ele a significação que "*preserva uma identidade própria, que pode chamar-se o conteúdo proposicional, o dito enquanto tal*"<sup>305</sup>.

O sujeito, no sentido semântico, toma como meio a linguagem, "*o meio no qual e pelo qual o sujeito se põe e o mundo se mostra*"<sup>306</sup>. A configuração de uma ética do discurso, uma ética deontológica e de corte universal, tem em vista a comunicabilidade entre os seres humanos e, desse modo, perspectiva como *pragmática transcendental* o carácter performativo da linguagem, o carácter onde o valor proposicional da linguagem alcança a transmissão de uma determinada acção dita pelo emissor linguístico. O sujeito da linguagem procura, como sistematizaram Austin e Searle na teoria dos *actos da fala*<sup>307</sup>, mostrar que o transporte que toda a linguagem permite, na sua faceta performativa, traz subjacente uma acção que cada ser humano deseja partilhar com o mundo. O próprio Paul Ricoeur recorre à teoria dos *actos da fala* para compreender e instaurar a sua concepção da linguagem como *excesso de sentido*. O exemplo de uma promessa dada a outro ser humano ou à comunidade que nos envolve tem bem esse poder da acção quando ela própria é transmitida pela linguagem. Neste contexto, a linguagem é valorada por Ricoeur como "*o processo pelo qual a experiência privada se faz pública*"<sup>308</sup> ao configurar, nesta dimensão, que

*"a exteriorização e a comunicabilidade são uma só e mesma coisa, porque nada mais são do que a elevação de uma parte da nossa vida ao logos do*

---

fundamentalmente, porque a sua concepção acerca da linguagem faz todo o sentido no desenvolvimento deste capítulo sobre a Ética do discurso em relação filosófica com Adela Cortina. Cf. RICOEUR, Paul, "Linguagem como discurso", in *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning* (1976), versão portuguesa: *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 53-73.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>307</sup> Cf. VELASCO, Juan Carlos, "Acción comunicativa y pragmática universal", in *Para leer a Habermas*, op. cit., p. 32-40. Neste mencionado passo, Juan Carlos Velasco entronca os contributos da teoria dos actos da fala de Austin e Searle e o desenvolvimento da percepção acerca da linguagem conhecida em Habermas. Mais, do que uma descrição dos actos locutório, ilocutório e interlocutório, o autor procura mostrar a aderência habermasiana ao acto interlocutório, porque performativo de uma acção racional veiculada pela linguagem.

<sup>308</sup> RICOEUR, Paul, "Linguagem como discurso", in RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*, op. cit., p. 69.

*discurso (...), a solidão da vida é aí iluminada por um momento pela luz comum do discurso*"<sup>309</sup>.

Parece que a concepção da linguagem da Ética do discurso tem algo a ver com as palavras deste filósofo francês. A linguagem não é só o novo objecto de estudo da filosofia, ela é o seu transcendental ao modo kantiano, porque só ela possibilita a convivência entre os seres humanos e, no fundo, explica a necessidade em resgatar o que há de salutar na razão humana. Por isso, Jürgen Habermas avalia o discurso como *pragmática universal* da razão e K O Apel reitera a ideia de uma *Comunidade Ideal de Comunicação*, onde a linguagem é a condição de possibilidade de *consensos fácticos*, porque quem entra na roda do discurso deve desejar dialogar a sério, pressupondo na sua argumentação a presença de todos os afectados e afectadas pela norma a legislar.

A linguagem funciona como *pragmática transcendental* e é, segundo Apel, essa *pragmática não empírica da linguagem* que se legitima e dá sentido à acção racional humana em julgar acerca da validade e da correcção da normas morais, sempre supondo *condições de simetria* e a *medida da universalidade*. A *comunidade ideal de comunicação* apeliana é, assim, um *ideal regulativo* ao modo das ideias da razão kantianas. Ela é condição de possibilidade e de legitimação de que os *diálogos reais* compreendam as ideias de autonomia, simetria e universalidade. Julgar por ideal uma comunidade de comunicação assente nos princípios da simetria, da igualdade, da solidariedade, e que mantém a ideia kantiana de um universal possível, é estabelecer que cada diálogo real nosso, cada opinião publicamente ajuizada, seja capaz de encarnar esse ideal regulativo que pensa e julga o discurso autêntico como saber falar e saber ouvir racionalmente. A linguagem disponibiliza-se como lugar de alcance do universal possível, porque é legitimada como órgão capaz de promover o princípio de universalidade que a ética do discurso valida, ao dizer que:

*"Só são válidas aquelas normas às quais todos os afectados possam prestar o seu assentimento como participantes em discursos racionais"*<sup>310</sup>, ou que:

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 69.

*"Todos os seres humanos capazes de comunicação linguística devem ser reconhecidos como pessoas, posto que em todas as suas acções e expressões são interlocutores virtuais, e a justificação ilimitada do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e nenhum dos seus contributos virtuais ao discurso. Segundo julgo, não é, pois, o uso logicamente correcto do entendimento individual, mas sim esta exigência de reconhecimento recíproco das pessoas como sujeitos da argumentação lógica, a que justifica o discurso sobre a "ética da lógica."*<sup>311</sup>

Neste contexto, a linguagem como diálogo é valorada como "a realidade fundante da ética"<sup>312</sup>, sendo o diálogo o lugar onde o sujeito se diz e o seu mundo se revela como capacidade recíproca de reconhecimento. Um diálogo real e estabelecido em condições de simetria reconhece cada pessoa humana como interlocutor válido, estendendo a correcção das normas morais à deliberação de todas as pessoas pela norma afectadas. O diálogo real e constituído por pessoas com capacidade racional actualiza na linha do tempo utópico essa comunidade ideal de comunicação que Habermas avalia como *pressuposto contrafáctico da fala*<sup>313</sup>. Esse pressuposto linguístico, de que todos os afectados pela norma devem ser incluídos no discurso em condições de simetria e de reconhecimento recíproco, alude ao carácter transformador da ética do discurso na avaliação sugerida ao legado kantiano. A hermenêutica crítica de Habermas entende esse pressuposto contrafáctico do discurso como universal, e é nessa medida que a argumentação pressupõe uma transformação do mundo.

Se em Gadamer a hermenêutica é compreensão do mundo, em Habermas, refere Adela Cortina, a hermenêutica mostra-se como transformação do mundo porque veiculada pelo poder e pela emergência da linguagem em transformá-lo<sup>314</sup>. Esse núcleo matricial que dá a cada ser humano a possibilidade e a necessidade da transformação do seu papel na vida pública é a linguagem como dever de testemunhar que "o núcleo da

---

<sup>310</sup> HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p.172. Veja-se também: VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, op. cit., p. 54.

<sup>311</sup> APEL, Karl Otto, *Transformação da Filosofia II*, op. cit. Cf. CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 182.

<sup>312</sup> VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, op. cit., p. 52.

<sup>313</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 187.

<sup>314</sup> CORTINA, Adela, "Diálogo abierto", in *El País*, 15 de Mayo de 2003.

*vida social não é o sujeito individual, mas, sim, o sujeito em relação de reconhecimento recíproco com outros sujeitos.*”<sup>315</sup>

É nesta relação entre autonomia e reconhecimento, entre diálogo real e comunidade ideal de comunicação, que a ética do discurso pode inspirar a vida democrática, ou seja, pode ser uma Ética aplicada à democracia. O seu corte deontológico como *ética de mínimos* alia-se à prática discursiva, porque, na referência à ideia participada de democracia, esse discurso tratará de universalizar a matéria da moralidade, universalizando os interesses das pessoas afectadas pela norma. Nesse caso, a ética aplicada à democracia corresponde à convicção cortiniana de que, no sentido universal da ética do discurso,

*“A raiz última da democracia é a autonomia dos indivíduos que compõem um povo, e o desenvolvimento da autonomia acarreta consigo de algum modo a participação, participação previamente informada e de tal modo expressada em procedimentos que os interesses dos afectados possam ficar satisfeitos pela decisão tomada.*”<sup>316</sup>

#### **4. O *novum* da Ética como discurso: a sua aplicação à Democracia Radical de Adela Cortina**

*Ética Aplicada y Democracia Radical* é o título da obra onde Adela Cortina faz dialogar a Ética do discurso de Apel com a ideia teórico-prática de democracia radical. Na convicção apeliana de que a ética como filosofia moral se reveste de dois momentos cruciais – a fundamentação dos princípios éticos e o modo de aplicação desses princípios à acção moral concreta –, Adela Cortina pensa como produtiva a aplicação desses princípios éticos a diversos âmbitos da vida social: à medicina, à economia, à ecologia, e dentre eles, ao âmbito político, no sentido da revigoração da política pela ética, seguindo a *“busca cooperativa da justiça e da correcção.*”<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> *Ibidem.*

<sup>316</sup> CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 65.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 57.

Nesse contexto, Adela Cortina avalia como interessante e inspiradora a convergência de ideias entre a Ética do discurso e o projecto de uma *democracia radical*, na medida em que esta última deverá ser alicerçada nos princípios *autonomia do sujeito, participação intersubjectiva e universalidade*<sup>318</sup>.

Este diálogo entre autonomia e responsabilidade na vida pública deve ser valorada enquanto resposta a dois momentos seculares da situação reflexiva acerca do político. Por um lado, porque pensar a relação entre a ética do discurso e a democracia é ver na representatividade do governo querido pelo povo o estatuto de uma democracia moderna que necessita de rever os princípios legítimos da sua prática comum em busca da justiça e da correcção das normas. Por outro, a relação entre ética do discurso e democracia mostra que a realização de uma democracia participada e cujos procedimentos se enraízem nas estruturas do poder não deve ser algo conseguido abruptamente<sup>319</sup>. A democracia é algo que precisa do colo da utopia salutar, é algo que pressupõe o reconhecimento de uma *comunidade ideal de comunicação*, que, como ideia reguladora, pode inspirar o decorrer da vida democrática.

Deste modo,

*"A figura de sujeito autónomo e solidário que delineia a ética do discurso exige, na sua expressão política, uma forma de organização que trate de arbitrar os mecanismos adequados para que através deles se expresse tal autonomia solidária numa dupla forma: participação no processo de tomada de decisões e incidência na decisão final"*<sup>320</sup>

A defesa de uma *comunidade ideal de comunicação* onde o diálogo é o testemunho da procura de *consenso* entre todas as pessoas é a habilitação que responde de modo inaugurador ao imperativo categórico kantiano, cuja autonomia deve ser a principal condição de possibilidade da moral na medida da universalidade. Nesse sentido discursivo da ética, o eu

---

<sup>318</sup> CORTINA, Adela, "Ética del discurso y Democracia Participativa", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 100-122.

<sup>319</sup> Ao contrário daquilo que o comunitarista Benjamin Barber propõe como modelo democrático na obra *Strong Democracy*, que marca o apogeu de uma democracia participada que alude à "*cooperação unitária*".

<sup>320</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, op. cit., p. 195.

deve aliar-se ao *nós* e promover a *pragmática transcendental* que Apel aponta como linguagem, ou seja, uma pragmática que dá a pensar o princípio da discurso autónomo e universal como *princípio de esperança*. É nesta convicção que Adela Cortina funda a radicalidade da democracia. O princípio ético do diálogo, como ligação entre *autonomia pessoal* e *alteridade*, deve alimentar não só os princípios e instituições que instauram e desenvolvem a vida democrática, como os direitos humanos e a legitimidade jurídica do Estado de direito, mas, igualmente e sobretudo, a prática comum dos cidadãos e cidadãs na vida pública activa, porque é ela que insistentemente pergunta pelo princípio de responsabilidade humana e pela nossa vontade em legitimar a máxima da nossa acção pela prova do discurso. O sinal dado à intersubjectividade entre cidadãos e cidadãs validado pela Ética do discurso pode, segundo Adela Cortina, criar antenas de discussão que permitem passar do âmbito valorativo íntimo para um patamar de publicidade onde a razão comunicativa detém o lugar primordial.

É importante reconhecer que na construção de uma democracia radical em Adela Cortina, a teoria do discurso de Apel e Habermas inspiram a aproximação dos agentes da democracia e das suas instituições ao reconhecimento da comunidade ideal de comunicação que pode funcionar como *fundamentação ético-normativa* indirecta do seu decorrer<sup>321</sup>. Adela Cortina não julga a ética do discurso como capaz de validar e pressupor a realização de uma *democracia directa*, nem mesmo capaz de fundamentá-la como palavra-chave e eficaz na sua actualização. A autora prefere nomear a democracia de *radical* porque, de acordo com procedimentos dialógicos, a pensa como válida quando dá lugar à prática cívica de cidadãos e cidadãs e ao revestimento ético das instituições públicas em cumprir esse ideal comunicativo da razão prática.

---

<sup>321</sup> Tal como refere K. O. Apel, aquando da possível aplicação da ética do discurso à democracia como fenómeno político: "A democracia, como aproximação a esta exigência ideal, é, portanto, algo mais do que um conjunto de procedimentos neutrais, a cujo seguimento nos decidimos em virtude de motivos pragmáticos; ela tem a sua fundamentação ética normativa na ética da comunidade ideal de comunicação, que aceitamos já sempre ao argumentar". De K. O. Apel, Cf. CORTINA, Adela, "Ética del discurso y Democracia Participativa", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 107.

Em resposta à pergunta: *fundamenta a ética do discurso uma democracia participativa?*<sup>322</sup> Cortina responde: o *novum* da ética como discurso, que valida para si mesmo os princípios autonomia, participação e universalidade, "*não fundamenta uma democracia participativa nem como exigência actual, nem como exigência de futuro.*"<sup>323</sup> Perceba-se, então, que, por a ética do discurso ser uma ética procedimental da argumentação, ou seja, por reconhecer como exigência de justiça que o proceder prático do discurso tem em vista o acordo unânime ou universal dos afectados entre si, ela é uma ética mínima da justiça e, portanto, exige a concertação pública dos interesses, mas não fundamenta *a priori* uma concepção directa da democracia.

A exigência de publicidade dos interesses humanos e sociais como exigência de justiça - própria das éticas deontológicas herdeiras do imperativo categórico kantiano: *não instrumentalizarás a humanidade!* – salienta, nesse contexto, a apropriação e o distanciamento salutar que deve existir entre ética e política, para que não se incorra no risco da *politização dos interesses* ao subsumi-las. Ética e política são duas esferas autónomas da razão prática cujo diálogo, condição da aplicabilidade da ética à política, é categoria imprescindível para a instauração de uma *democracia radical*, por duas razões cruciais.

Primeiro, porque a ética aplicada à política impregna a formação da vontade do sujeito humano na direcção da publicidade, isto é, sugere a formação pública da vontade que mediante deliberação pode chegar a *participar no processo de tomada de decisão*. Segundo, porque a ética do discurso como ética cívica propõe à comunidade política e às instituições da sociedade civil a realização efectiva desse imperativo ético de ouvir todos os cidadãos e cidadãs e de lhes conferir lugar permanente na *incidência da decisão final*. A acção pública da ética cívica, levado a cabo ou protagonizada por cidadãs e cidadãos autónomos, é, no sentido regulativo das ideias da razão kantianas, o lugar incontornável de uma democracia radical, já que, essa acção ética, pública e cívica constitui "*uma forma de assédio a uma fortaleza, que não se pretende conquistar, mas a que*

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 119.



*unicamente se pretende persuadir para que tenha em conta as razões que se lhe aportam.*"<sup>324</sup>

A relação dialógica entre ética e política é estreita; contudo, a ética do discurso não pode ser valorada como fundamentação ética de uma democracia directa, mas sim como fundamentação ético-normativa dos discursos celebrados por sujeitos autónomos em condições de simetria, com vista ao acordo ou consenso universal.

É esse ideal regulativo de autonomia, participação e universalidade que inspira a *democracia radical* pensada por Adela Cortina.

---

<sup>324</sup> CORTINA, Adela, "Ética del discurso y Democracia Participativa", in CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 119.

## CAPÍTULO 5

### A articulação entre Ética e Cidadania

#### Pensar a prática da igualdade nos princípios da *Ethica cordis* de Adela Cortina

*"Hoje há diversos feminismos porque nós mulheres pertencemos a grupos distintos e temos mentalidades distintas. Neste sentido, a grande mudança que exigiria o cumprimento da democracia seria apoiarmo-nos mutuamente, somando todos os esforços sempre que seja possível. Iniciativas institucionais e não institucionais, todas as tendências, todas as boas vontades, sejam de homens ou de mulheres têm de ser bem-vindas. Temos de tentar buscar o que nos une e não o que nos divide. E fazê-lo sem nunca perder essa força transformadora que é o hálito de vida e de esperança do feminismo."*<sup>325</sup>

Alicia Puleo García

#### **1. Sujeito, democracia e participação: a igualdade entre homens e mulheres como prática inclusiva da cidadania**

O conceito filosófico de igualdade nasce da caracterização moderna da cidadania como usufruto pleno dos direitos humanos pensados a partir da aparição contextual e paradigmática do fenómeno Revolução Francesa, como já foi dito. De acordo com uma nova perspectiva sobre os direitos humanos, as condições pessoais e políticas para a sua efectivação abriram-se ao universal possível e é nesse horizonte cosmopolita que se configuram *Os Direitos Universais do Homem e do Cidadão*. O conceito de igualdade, a par dos conceitos de liberdade e de fraternidade promovem a reflexão acerca do findar das assimetrias sociais e, por esse motivo, os teóricos da Revolução Francesa inseriram-no no seu ideário como a capacidade humana de reconhecer quem é quem no espaço público, um reconhecimento pensado de igual para igual. A igualdade de todos os cidadãos perante a lei

---

<sup>325</sup> GARCÍA, Alicia Puleo, "De la exclusión a la participación: democracia y igualdad", in ARAÚJO, Helena Costa (org.), *Mulheres, Participação e Democracia*, Número temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 13, Porto, Edições Afrontamento, 2006, pp. 29-42, p. 39.

constituirá o *princípio formal primeiro*, pensado pelos teóricos da Revolução. *Formal*, porque reflectido nos meandros da letra da lei, ainda não efectivado na sociedade, mas contudo propulsor de uma prática de acção cidadã. *Primeiro*, porque estruturou o entendimento jurídico e sociológico do conceito de igualdade, reflectindo-o na sua formalidade, a qual, no fundo, convidará à promoção de uma acção ética muito mais vasta porque humana, e de um compreender que reconhece a sua praticidade na acção nomeadora do sujeito igual: igual a mim, igual a todos, igual a quem?

Tal como referi no primeiro capítulo da Parte I deste trabalho, a pergunta pela igualdade instaura uma aporia ética que deve ser respondida com acções positivas e construtivas da parte das pessoas e da sociedade. Afinal, "*igual a quem?*"<sup>326</sup> é a pergunta filosófica que estrutura o saber acerca do conceito de igualdade numa perspectiva, porventura, mais abrangente quanto ao campo ético da acção humana. Tal como questiona Mona Ozouf, a liberdade como conceito filosófico pode bem ser indicação de não interferências externas da parte de outro ser humano, num sentido apoucado da liberdade, mas a igualdade como aporia filosófica nomeia o lugar de quem é quem no espaço público da democracia, quem deve ser chamado à participação e reconhecido como membro efectivo da cidadania política e civil.

É, portanto, neste contexto, que Célia Amorós alude ao feminismo como um movimento a validar-se a si próprio nas ideias ilustradas da Modernidade, como também já assinalei. Através da sua concepção de sujeito e de democracia, o feminismo deve autodesignar-se como um movimento de emancipação das mulheres para si próprias e para a comunidade envolvente, para que nesse percurso possam dizer-se sujeitos autónomos e participantes na democracia como espaço deliberativo e decisório do poder. Reitera Amorós que "*a causa do feminismo é a causa da racionalidade*"<sup>327</sup>, sendo nesse espaço filosófico que o feminismo deve aliar a reflexão moderna acerca do exercício próprio e efectivo da racionalidade com o percurso de emancipação ilustrada que, enquanto tal, não deve excluir as mulheres.

---

<sup>326</sup> OZOUF, Mona, "Igualdade", in FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., p. 753.

<sup>327</sup> AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 145.

Nessa perspectiva, as mulheres devem poder constituir um projecto de vida autónomo e pensado para a colectividade, ou seja, um projecto existencial autêntico e que consiga desconstruir a clássica essência da feminilidade, entendida e designada como mesmidade e natureza e, por isso, não passível do valor transformador da história e da cultura. Amorós explicita, então, que essa abordagem moderna do feminismo tem o poder de conseguir nomear as mulheres como seres iguais aos homens no espaço livre da vida e da democracia, porque projectivamente emancipadas pelo rigoroso e criador exercício da racionalidade. Só esse reconhecimento do poder e da criatividade da racionalidade como algo comum a toda a humanidade, incluindo as mulheres, poderá dizê-las como seres autónomos e, pensar homens e mulheres como iguais entre si, saindo do ciclo infernal de as comparar com os homens, como se eles fossem a medida ou de as considerar *idênticas*<sup>328</sup> a si mesmas, numa lógica da natureza.

Citando directamente Célia Amorós:

*"os homens constituíram sempre entre eles espaços de iguais no sentido, não precisamente de âmbitos igualitários, sim de pares enquanto homens, enquanto membros de um genérico que, a título tal, têm o poder e no qual se torna importante discernir quem é quem."*<sup>329</sup>

A nomeação de quem é quem no espaço público da cidadania subentende a exclusão das mulheres do seu exercício como exercício efectivo mediado pela racionalidade, isto é, como prática projectiva que escamoteará estereótipos e preconceitos de género vigentes. Ao serem indicadas como *idênticas*, o carácter estático das suas vidas, privada e pública, tornar-se-á uma questão a pensar pelo feminismo, ao querer mostrar e esclarecer que o conceito de *igualdade*, pensado nos termos de uma igualdade formal prevista nos termos da lei, não configura na praticidade da vida humana o reconhecimento pleno das mulheres como pessoas cidadãs. A conceptualização moderna dos direitos humanos como direitos pensados à escala do *homem* e do *cidadão* aponta para o facto de

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>329</sup> *Idem, Ibidem*.

que "o princípio da igualdade não é condição suficiente para gerar igualdade social."<sup>330</sup>

De sentido averiguador, estas palavras constituem o cerne reflexivo do texto *Coeducação e Igualdade de Oportunidades* que pretende pensar acerca da relação entre o *princípio da igualdade de oportunidades*, uma reconfiguração ética do princípio formal da igualdade, e a coeducação como experiência de igualdade referente à educação masculina e feminina. Neste contexto, as autoras propõem uma análise e interpretação acerca do conceito de *igualdade de oportunidades* e em que medida a sua efectivação na realidade social pode ajudar a perspectivar uma educação pensada como *coeducação*, ao jeito da *Vindication of the Rights of Woman*<sup>331</sup> de Mary Wollstonecraft.

O acesso das mulheres à educação como *vontade de saber* e desejo de aprender entende-se como prática social dos direitos humanos que, após a Segunda Guerra Mundial, reconhecem às mulheres a igualdade formal que lhes havia sido negada na Revolução Francesa. Mas os direitos humanos apenas formalizam um princípio, permitindo a existência de um abismo valorizado pela própria prática social entre a *igualdade perante a lei* como princípio formal e a *igualdade de oportunidades* pensada como igualdade de facto ou igualdade real no acesso e tratamento equitativo de homens e de mulheres a todas as áreas da vida social.

Tal significa que a construção social da igualdade deve ser pensada dentro do cariz evolutivo desse conceito<sup>332</sup>. Neste contexto, a *igualdade perante a lei* e a *igualdade de oportunidades* marcam a formalidade e a criatividade de um conceito que necessita alimentar-se do sentido dinâmico e eficaz da vida humana e como tal sustentar a referência e o horizonte de uma *igualdade real* entre homens e mulheres. É, portanto, na convicção prática da igualdade como acção ética a vigorar no mundo humano que Fernanda Henriques e Teresa Pinto, na obra antes referida, configuram a

---

<sup>330</sup> HENRIQUES, Fernanda e PINTO, Teresa, *Coeducação e Igualdade de Oportunidades*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, CIDM, 2000, (Cadernos Coeducação), p. 20.

<sup>331</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights Women* (1792), versão castelhana: *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>332</sup> Cf. Sobre este tema: VOGEL-POLSKY, Eliane, "Conceitos e formas de acções positivas", in AAVV, *Actas do Seminário Acções Positivas: uma aposta para a igualdade de oportunidades entre mulheres e homens*, Lisboa, 1991, (Cadernos Condição Feminina; 28). Cf. HENRIQUES, Fernanda e PINTO, Teresa, *Coeducação e Igualdade de Oportunidades*, op. cit., p. 20.

demanda pela *igualdade de oportunidades* que, como *igualdade de resultados*, institui-se em cinco estádios justificadores dessa dinâmica:

- "1. Advém de uma análise empírica da sociedade e de uma vontade de transformação efectiva dela;
2. Reconhece que o princípio da igualdade não gera igualdade real;
3. Dimensiona-se no campo da dinâmica da acção e não apenas no âmbito estático e formal da norma jurídica;
4. Concebe os motivos geradores de desigualdade não em termos simplesmente biológicos, mas derivados de categorias sociais e de mecanismos construídos pelo próprio movimento social;
5. Assume a existência de factores sociais que por si mesmos são responsáveis por situações de discriminação e sobre os quais é necessário incidir directamente."<sup>333</sup>

É neste quadro de uma prática efectiva dos direitos humanos como prática de cidadania, que posso sublinhar o carácter apoucado da consciência social humana como consciência crítica capaz de compreender na sua leitura acerca do mundo e da vida a abertura ontológica e ética à objectividade dos valores. Na sua caracterização filosófica, *"os valores são um ingrediente indispensável da vida humana, inseparável do nosso ser pessoas."*<sup>334</sup> Por esse motivo, para além do reconhecimento de que os valores *valem realmente*, a sua encarnação na realidade, a sua *degustação* criativa e eficaz, deve ser fruto do trabalho dinâmico do ser humano em prol do reconhecimento valorativo.

Nessa esteira, Cortina relembra as belas palavras de Ortega y Gasset num artigo intitulado: *"Introducción a una estimativa: Qué son los valores?"*<sup>335</sup> Saber acerca da diferença entre dar valor ou conceder valor a algo e reconhecer valor é, segundo Ortega, entender o carácter objectivo dos valores, caracterizá-los como algo que vale por si mesmo e que, por outro lado, deve ser reconhecido activamente pela valoração humana. Reconhecer valor a algo é revestir o nosso juízo de valor do valor objectivo

---

<sup>333</sup> HENRIQUES, Fernanda e PINTO, Teresa, *Coeducação e Igualdade de Oportunidades*, op. cit., p. 21.

<sup>334</sup> CORTINA, Adela, "Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir el mundo juntos", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997., pp. 217-250, p. 218.

<sup>335</sup> Cf. De Ortega y Gasset - "El mundo de los valores": *ibidem*, pp. 221-223.

da valoração. No fundo, essa encarnação valorativa acondiciona o juízo crítico humano ao mundo dos valores e é a partir deles que criamos o nosso mundo, que habitamos outras formas de nomear a realidade para que possamos viver plenamente como pessoas. Na linha de Ortega y Gasset e de Xavier Zubiri, Cortina convida à prática da *degustação dos valores*<sup>336</sup> e, nesse sentido preferível da valoração, pergunta: quais são os valores morais primeiros conforme os quais um indivíduo chega a ser cidadão ou cidadã?<sup>337</sup>

Quanto à resposta, Cortina alimenta-a nos valores de liberdade, de igualdade e de solidariedade, acrescentando-lhe mais os seguintes dois: o respeito activo e o diálogo<sup>338</sup>.

O valor *igualdade*<sup>339</sup> recorta-se da tradição revolucionária francesa e é a partir dela que se configura a ideia estável da igualdade dos cidadãos perante a lei. A igualdade ocupa, segundo Cortina, um lugar imprescindível na tábua valorativa de uma ética cívica, uma ética dos cidadãos e das cidadãs e coerentemente valorada como moral cívica mínima a reconhecer na publicidade do mundo. Os valores cívicos, entre os quais a igualdade, fazem parte desse "*capital axiológico*"<sup>340</sup> comum de que nenhuma pessoa ou sociedade com *altura humana* pode prescindir.

Neste sentido, o conceito de igualdade encerra um legado político, económico e filosófico. Político quando apontamos *a igualdade de todos os cidadãos e cidadãs perante a lei* e quando subsumimos essa referência normativa na activação do seu princípio como efectiva igualdade de oportunidades. Económico, quando nos referimos as prestações sociais que devem ser universalizadas graças à aparição política e cívica do Estado social. E, por último, para Cortina, o quadro conceptual do princípio igualdade encerra em si um sentido filosófico e religioso que, por sua vez, reconhece que todos os seres humanos são iguais em dignidade, e por isso dignos de respeito activo e de uma cidadania activa onde possam ser

---

<sup>336</sup> Cf. Capítulo 6 "Degustar los valores": CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2006.

<sup>337</sup> CORTINA, Adela, "Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir el mundo juntos", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 219.

<sup>338</sup> *Ibidem*, pp. 229-250. Ver também: CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, op. cit., p. 17.

<sup>339</sup> CORTINA, Adela, "Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir el mundo juntos", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 237-239.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 239.

protagonistas da sua vida pessoal e pública. A cidadania social activa, como lugar do reconhecimento ético de que todas as pessoas têm em si mesmas dignidade, isto é, são dignas de valorações positivas da parte de outras pessoas e da sociedade, marca assim o âmbito filosófico da igualdade e compreende a sua tarefa como tarefa ética em dois pontos cruciais do princípio ético do reconhecimento pensado ao nível de uma razão cordial: princípio limitativo - *não instrumentalizarás as pessoas* - e princípio positivo - o *empowerment* das suas capacidades básicas para que possam alcançar a realização plena do seus projectos de vida como pessoas e cidadãos<sup>341</sup>.

Neste horizonte ético, o trabalho social e filosófico a cumprir em prol de uma efectiva igualdade de género no mundo humano, preenche as convicções e as plataformas de acção do feminismo como discurso político. Segundo Maria do Céu Cunha Rêgo, a incoerência entre o direito como consagração dos valores e a inauguração pessoal e social da vida humana detêm na sua raiz a continuidade de um estatuto de género diferentemente entendido para homens e mulheres e que demarca *a posteriori* o distinto compreender do seu exercício da cidadania. Homens e mulheres recortam o espaço privado e o espaço público como lugares destinados da sua acção, em função da imposição de um estatuto de género como construção social. Di-lo assim, a autora em causa:

*"Logo em 1979, a primeira lei em Portugal sobre a igualdade de homens e mulheres no trabalho e no emprego referia no seu preâmbulo:*

*'...a igualdade consagrada na Constituição não será alcançada por mera obra da lei, tão fundas são as raízes sociais, económicas e políticas em que assenta a discriminação das mulheres.'*

*Fundas raízes, que ainda hoje levam a que se considere 'natural' que aos homens caiba principalmente a produção e a representação, e que às mulheres caiba principalmente a reprodução e o cuidado. Fundas raízes que continuam a alimentar uma normatividade social que persiste em desafiar a normatividade jurídica, enviesando a percepção de justiça e atacando o nosso Estado de direito."*<sup>342</sup>

---

<sup>341</sup> Cf. Capítulo 5 "Autonomia obriga": CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*

<sup>342</sup> CUNHA RÊGO, Maria do Céu, "A Paridade como estratégia para a democracia", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, pp. 41-47, pp. 42-43; Ver também: CUNHA RÊGO, Maria do Céu da (org.), *Direito da*



Tal significa que a cidadania como plataforma democrática necessita de se revestir de uma tarefa pessoal e social que promova o igual reconhecimento das mulheres como cidadãs de primeira. Fundas raízes, refere a autora, fundas raízes sociais e estereotipadas em relação ao género feminino acompanham esta demanda das mulheres em dizer-se e instaurar-se no exercício de uma cidadania efectiva e, portanto, concretizadora da trilogia *sujeito, democracia e participação*. Nesta acção positiva, Cunha Rêgo propõe um tipo de *acção encorajadora*<sup>343</sup> que ajude a cidadania feminina a ter um igual acesso ao espaço público e, por outro lado, fomenta os homens a participar no espaço privado da casa e da família numa relação mais aberta entre cônjuges.

Nesta medida, e tendo em conta a perspectivação da igualdade de género como reposta da cidadania activa à desigualdade social, Cunha Rêgo refere num outro texto, intitulado "Novas respostas do direito para a concretização da igualdade de género"<sup>344</sup>, que

*"O que é construído é passível de mudança, e a violência em função do sexo é construída por uma assimetria de poder entre as duas metades da humanidade, que é formalmente recusada pela lei e pelos compromissos políticos que ligam a comunidade internacional.*

*De novo recorde o Director dos Direitos Humanos do Conselho da Europa: 'a violência face às mulheres é gerada pela desigualdade, não resultando de uma minoria doente.'*"<sup>345</sup>

Numa linha emancipadora, o direito deve ser interpretado de uma forma mais aproximada possível à realidade, para que possa fazer coincidir os princípios acordados na lei e a formação humana e eficaz de uma democracia paritária.

---

*Igualdade de Género, Número temático ex aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, n.º 10, Porto, Edições Afrontamento, 2004.*

<sup>343</sup> CUNHA RÊGO, Maria do Céu, "A Paridade como estratégia para a democracia", in HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania, op. cit.*, p. 45.

<sup>344</sup> CUNHA RÊGO, Maria do Céu da, "Novas respostas do direito para a concretização da igualdade de género", in CUNHA RÊGO, Maria do Céu da (org.), *Direito da Igualdade de Género, Número temático ex aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, pp. 83-101.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 99. Cf. Parecer do Director dos Direitos Humanos do Conselho da Europa: IMBERT, Pierre-Henri, in *Actes du Seminaire International "Promouvoir l'égalité: un défi commun aux hommes et aux femmes"*, 17-18 juin 1997, Conseil de l'Europe, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, pp. 9-12, p. 11.

A construção social de género que sustenta a violência aos direitos humanos das mulheres, direitos previstos na lei e fomentados pelos compromissos políticos internacionais, é uma construção sobre a qual deve incidir uma prática ética comum e acordada segundo os alvares de uma ética cívica dos direitos humanos e, por outro lado, da co-responsabilidade, como princípio ético activo que reveste o exercício de uma cidadania justa e feliz. Neste sentido inclusivo, a prática ética da cidadania deve fazer correr no seu âmbito de acção a alimentação filosófica das atitudes que são, mais do que os procedimentos escritos na letra da lei, essenciais para o bom decorrer da democracia.

A igualdade de homens e mulheres perante a lei, instituída no Direito Internacional desde 1945 com a Carta da Nações Unidas, deve hoje e futuramente revestir-se de uma acção ética que desconstrua os estereótipos e os preconceitos de género que se abateram sobre o género feminino e impediram o seu livre acesso à história da democracia e à sua prática como cidadania.

As palavras de Alicia Puleo García a que recorri na epígrafe deste capítulo apontam para a ideia do feminismo como actividade de suspeita em relação à construção social de género, postulando um campo de acção que se abra à ética como capacidade humana de *"tentar buscar o que nos une e não o que nos separa"*<sup>346</sup>, ou seja, que se abra à capacidade humana de reconhecimento, situando-se no campo axiológico dos valores e da sua encarnação como abertura ontológica à promoção da liberdade, da igualdade, da solidariedade, do diálogo e do respeito activo no mundo humano. Ambas as dimensões do conceito de cidadania - estatuto político e prática cívica - alimentar-se-ão de uma ética do reconhecimento cordial pensada por Cortina como *ethica cordis* e, que, a meu ver, poderá corporizar *"essa força transformadora que é o hálito de vida e de esperança do feminismo"*<sup>347</sup> segundo as palavras de Alicia García.

---

<sup>346</sup> GARCÍA, Alicia Puleo, "De la exclusión a la participación: democracia y igualdad", in ARAÚJO, Helena Costa (org.), *Mulheres, Participação e Democracia*, Número temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, op. cit., p. 39.

<sup>347</sup> *Idem, ibidem.*

## **2. A articulação entre Ética e Cidadania:**

### **Pensar a temática do *empowerment* das mulheres nos princípios da *Ethica cordis* de Adela Cortina**

De acordo com a reflexão filosófica de Adela Cortina sobre o fenómeno da moralidade, a instauração de uma ética cívica no mundo humano constitui uma plataforma mínima de valores que ascendem à prática moral mediante o exercício da cidadania política, civil e cosmopolita. A ética cívica mínima organiza assim os valores mínimos a reconhecer no âmbito da acção pública e, por esse motivo, é uma ética de cidadãos e cidadãs que se estrutura e fundamenta ao nível do princípio incondicionado da humanidade – o imperativo categórico kantiano de tratar cada ser humano como fim em si – e ao nível da ética dialógica como reconhecimento efectivo de todos os seres humanos à esfera comunicativa e deliberativa das normas morais, pensadas ao nível exigível da justiça. Segundo Adela Cortina, esta perspectiva supõe a distinção entre ética cívica de mínimos e ética de máximos:

*"A ética cívica é uma ética das pessoas enquanto cidadãs, ou seja, enquanto membros de uma polis, de uma civitas, de um grupo social que não é exclusivamente religioso, nem exclusivamente familiar, nem tampouco estatal, mas que engloba as diferentes dimensões de se ser pessoa, as aglutina e cria um laço entre aqueles que professam distinta fé, pertencem a distintas famílias, desempenham distintas profissões e partilham um espaço com outros vizinhos."*<sup>348</sup>

O laço cívico distancia-se, nos termos teóricos da ética, dos laços pessoais de uma ética de máximos, que procuraria dimensionar a vida humana em prol da prudência e da felicidade. Neste quadro, a diferença entre uma ética de mínimos e uma ética de máximos configura-se na forma da uma obrigação, isto é, na *forma em que obrigam*.

Por um lado, a ética cívica como ética de mínimos obriga a agir numa determinada direcção, tendo em conta uma tábua valorativa de princípios

---

<sup>348</sup> Passagem da autora a que já aludi num outro capítulo e ao abordar o mesmo contexto: Capítulo I da Parte II deste trabalho: Cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, 2.ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 137.

éticos universais para a justa convivência em sociedade. Os valores cívicos da liberdade, da igualdade e da solidariedade, a par do respeito activo e do diálogo, legitimam a convicção cortiniana da necessidade de um *capital ético comum*<sup>349</sup> que permita aos seres humanos conviver em sociedade e fomentar nos cidadãos e cidadãs um protagonismo próprio na via pública da cidadania. Por outro, a ética de máximos como ética da felicidade não obriga a agir de acordo com uma tábuia valorativa comum, apenas convida, sugere ou indica aos demais seres humanos que o projecto de autorrealização por mim inaugurado pode ser coincidente com a prática moral do bem e só, nessa medida, que o posso propor à sociedade, não podendo obrigar outros ao mesmo entendimento de felicidade que faculto a mim própria.

Ambas as éticas são públicas, mas a ética cívica como ética de mínimos alcança um nível maior de publicidade já que pensada ao nível da justiça universal. Para o justo proceder da vida democrática e para a valorização ética ajustada às boas práticas na sociedade civil, a ética de mínimos configura um âmbito valorativo comum através do qual podemos protagonizar uma cidadania plena com altura humana.

Neste contexto filosófico, a ética cívica como ética mínima é uma ética da justiça e, portanto, promove a universalidade e di-la como procedimento a inaugurar no mundo humano<sup>350</sup>. Na esteira da moral transcendental kantiana e do procedimento dialógico da ética comunicativa, a ética cívica de mínimos é uma ética deontológica porque reflecte sobre a norma moral e ajuíza-a como valor de justiça a corporizar no mundo humano. Só as normas que passam pelo crivo filosófico do *princípio incondicionado da humanidade*, como em Kant, ou as normas que são acordadas mediante um diálogo promovido em *condições de simetria*, ou seja, em que todos os afectados e afectadas pela norma tenham deliberado a seu favor, no caso específico da ética comunicativa, é que podem ser validadas como normas a corporizar na prática efectiva das pessoas no

---

<sup>349</sup> Cf. CORTINA, Adela, "El capital social: la riqueza de las naciones", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 87-100.

<sup>350</sup> Para perceber o duplo movimento da Ética como fundamentação filosófica da moral e a sua decorrente aplicabilidade às diferentes esferas do mundo social: Cf. CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, (Enciclopédia Ibero-americana de Filosofía), pp. 177-199; e CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

exercício de uma cidadania política e civil. De acordo com uma perspectiva deontológica e dialógica, a ética cívica de mínimos não reflecte acerca do carácter particular das nossas acções morais, limita-se a descobrir os procedimentos mediante os quais a acção justa deve ser avaliada como tal, no seio do âmbito público da democracia<sup>351</sup>.

No entanto, a questão da fundamentação ética dos princípios mínimos a acordar na prática da cidadania configura-se tendo em vista o seu âmbito aplicado<sup>352</sup> e, é nesse contexto, que a ética mínima pode ser uma ética aplicada à medicina, à ecologia, à educação, à democracia e aos direitos humanos<sup>353</sup>. Como momento filosófico fundamental, a ética reflecte sobre a legitimidade dos valores a partilhar no mundo humano e julga-os de acordo com o princípio da justiça universal:

*"As normas surgem do mundo da vida e não as inventam os filósofos porque, como bem disse J. L. Aranguren, a ética é moral pensada e não moral vivida: as normas procedem do mundo vital e a filosofia moral limita-se a descobrir os procedimentos para legitimá-las."*<sup>354</sup>

Nesse sentido reflexivo e prático, a ética cívica mínima é uma ética aplicada, ou seja, é uma ética pública que impregna a prática de cidadania de homens e mulheres cuja acção e deliberação éticas seja propensa à instauração dos valores de liberdade, de igualdade e de solidariedade. Tanto quanto julgo entender, a ética cívica mínima como ética aplicada, fundamenta e aplica os seus princípios valorativos aos diversos âmbitos da vida quotidiana, entre os quais destaco na compreensão cortiniana, uma ética aplicada 1. à democracia, 2. aos direitos humanos e 3. à educação.

1. Por um lado, como princípio regulativo das boas práticas a corporizar no mundo humano, a ética cívica sustenta a relação ética entre o Estado e a Sociedade civil, isto é, alimenta o discurso político e civil na acção moral do reconhecimento como vínculo humano.

---

<sup>351</sup> CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

<sup>352</sup> CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

<sup>353</sup> CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>354</sup> CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, (Enciclopédia Ibero-americana de Filosofía), pp. 177-199, p. 179.

Aliança e Contrato são, portanto, duas dimensões incontornáveis para quem procura a sério instaurar uma *democracia radical*, dizendo-a nos princípios da autonomia kantiana e da ética dialógica, como acordo intrasubjectivo e intersubjectivo acerca das normas morais em que se deve inspirar o *novum* da democracia dita *radical*<sup>355</sup>.

2. Por outro, e tendo como horizonte ético o radicalizar político e civil da democracia, a prática efectiva dos direitos humanos como direitos morais surge como factor de acção incontornável, já que os direitos humanos como valores morais dão que pensar a uma cidadania activa que pretenda inaugurar-se como tal. A actividade pública da cidadania como actividade ética a efectivação dos direitos humanos como realidade social, ou seja, como reconhecimento de que os direitos humanos são princípios éticos mínimos que urge impor nos assuntos humanos. Deste modo, esse reconhecimento da necessária actualização dos direitos humanos supõe a assumpção do princípio activo da co-responsabilidade, como *ligatio*, como prática ética do reconhecimento<sup>356</sup>.

3. E, por último, é preciso entender que a educação moral, como tema filosófico específico, constitui, segundo Adela Cortina, uma plataforma ética essencial para o exercício activo da cidadania. Para tal a educação para a cidadania pensada ao nível da sabedoria moral, pressupõe que o acto educativo impregne a pessoa de autonomia e o cidadão e a cidadã de consciência cívica em prol da realização dos direitos humanos e da democracia radical<sup>357</sup>.

Neste contexto, a ética cívica mínima pressupõe o exercício de uma cidadania activa que corrobore o âmbito de aplicabilidade da ética às várias

---

<sup>355</sup> Capítulos 7 e 8: "Ética del discurso y democracia participativa" e "Radicalizar a democracia desde un nuevo sujeto moral" da obra: CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit.

<sup>356</sup> CORTINA, Adela, "Historia de la Justicia", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 55-65.

<sup>357</sup> CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 7 – Educación y Democracia, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, enero/abril 1995, pp. 41-63. Cf. também o último capítulo da obra temática: CORTINA, Adela, *El quehacer ético: guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996.

esferas da vida social. A ética cívica é uma *ética dinâmica*<sup>358</sup> que, embora reconheça a necessidade de cristalizar certos valores que guiem as nossas acções pessoais e cidadãos na medida da justiça, procura, no entanto, dinamizar-se como *realidade social* e alcançar a sua realização no princípio da co-responsabilidade. No fundo, a questão-problema dos direitos humanos, ou seja, a questão-problema da ligação entre os princípios mínimos de justiça que declaram e a sua humana concretização no princípio activo da co-responsabilidade, mostra assim o campo de uma movimentação maior com vista ao seu reconhecimento valorativo. Os direitos humanos dimensionam-se como avatares do direito à justiça e como tal devem ser pensados no âmbito da reclamação da sua efectividade individual e, sobretudo, no âmbito valorativo que os assume como co-responsabilidade. Neste sentido, a posição de Adela Cortina é clara quanto ao duplo movimento que o ser humano deve concretizar para reconhecer os direitos humanos como direitos de justiça, e como tal, reconhecê-los como princípios do procedimentalismo ético a efectivar no mundo como partilha:

*"Por muito respeitosos que possam ser os procedimentos com o pluralismo de concepções de vida boa, por muito distantes que queiram estar dos valores, porque esse é um mundo escorregadio, sucede que os procedimentos não movem as pessoas, por muito racionais que pareçam: ninguém faz uma revolução por um procedimento. As pessoas põem-se em movimento pelo desejo de encarnar um valor ou de alcançar um bem, e os procedimentos interessam unicamente porque permitem descobrir onde radica o justo, sendo a justiça, um valor com dinamismo, portanto, para despertar as condutas."*<sup>359</sup>

Importa estabelecer um elo de sentido entre os direitos humanos como princípios mínimos de justiça, pensados no recorte ético da liberdade, da igualdade e da solidariedade, e o reconhecimento situado de cidadãos e cidadãos que partilham o espaço público e ascendem nele aos poderes decisórios da democracia. Assim, a prática da igualdade como igualdade de oportunidades entre homens e mulheres, e a sua decorrência no âmbito real

---

<sup>358</sup> CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., p. 138.

<sup>359</sup> CORTINA, Adela, "Educar en un cosmopolitismo arraigado", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 115-130, p. 117.

de uma igualdade de resultados, só se efectivará na averiguação justa e dinâmica dos direitos humanos e, para além deles, na prática cívica da cidadania entendida como cidadania moral.

Reconhecer dinamismo ao valor da igualdade como valor de justiça é, portanto, reconhecer a resposta da ética cívica de Adela Cortina à assimetria simbólica e valorativa existente entre homens e mulheres, uma resposta da ética que, a meu ver, investe na efectivação de uma cidadania cosmopolita, pensada como o lugar social da co-responsabilidade. Neste sentido actualizador dos direitos humanos – e apesar de Adela Cortina não tematizar como assunto específico da ética cívica o direito de igualdade entre homens e mulheres, não recortando portanto a sua reflexão filosófica no âmbito feminista da temática igualdade de oportunidades como igualdade real –, a sua reflexão acerca do dinamismo da ética cívica como ética aplicada aos direitos humanos pode e, a meu ver, deve inspirar e alimentar o discurso e a prática da igualdade de género no mundo humano.

Tal significa que a ética cívica de Adela Cortina, ao entender a cidadania como a actualização ética dos direitos humanos como valores morais a corporizar no mundo pelo ser humano, alimenta uma acção humanista propensa à efectivação dos princípios da igualdade de género e como tal pode reportar à sua prática filosófica o valor do dinamismo da igualdade de oportunidades e ajudar a despontar a acção dos direitos humanos como acção civilizacional.

A questão dos direitos das mulheres como direitos humanos, questão-problema advinda a público pela mão de Olympe de Gouges nos alvares da Revolução Francesa, é, por sua vez, uma questão política e social que, a meu ver, só uma ética cívica da co-responsabilidade pode sustentar. A sua *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*<sup>360</sup> postula a convicção de que os direitos das mulheres são direitos políticos – defesa da promoção da actividade cidadã das mulheres em prol da vida democrática – mas corrobora, igualmente, ser condição de sentido dos seus direitos a questão de efectivar na sociedade o princípio universal e exigível da justiça. A reflexão acerca dos direitos das mulheres como direitos políticos de

---

<sup>360</sup> GOUGES, Olympe de, *Declaração Universal dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, in AMÂNCIO Lúcia e CARMO, Isabel do, *Vozes Insubmissas: A história das mulheres e dos homens que lutaram pela igualdade dos sexos quando era crime fazê-lo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, pp. 211-218.



cidadania e, por outro lado, como plataforma necessária à dinâmica social em propor e realizar um sistema paritário que reconheça em igual dignidade homens e mulheres, precisa não só da prática humana de uma cidadania activa, mas, sobretudo, de uma abertura ontológica ao exercício de uma cidadania cosmopolita eticamente fundada<sup>361</sup>.

Tal como referiu Adela Cortina, "*ninguém faz uma revolução por um procedimento*"<sup>362</sup>, ou seja, ninguém entenderá o sentido revolucionário da prática ética da cidadania se não compreender que os direitos humanos são direitos procedimentais de justiça, mas necessitados da prática inclusiva do reconhecimento. Reconhecer em cada ser humano, homem ou mulher, o direito de autonomia e o dever de responsabilidade na prática de uma cidadania activa, é reconhecer em cada pessoa humana o sentido filosófico do conceito de igualdade: todas as pessoas são iguais em dignidade e, por isso, o valor *prima facie* da sua humanidade permite reconhecê-las *a priori* como membros efectivos da comunidade humana.

Neste contexto, a prática do reconhecimento – que engloba as dimensões de autonomia, de responsabilidade e de igualdade – permite entrever dois momentos essenciais da sua instauração, sendo a partir desse duplo movimento do reconhecimento que posso avaliar a ética cívica mínima de Adela Cortina como *ethica cordis*, e inspirar na sua configuração a promoção e a divulgação da igualdade entre homens e mulheres.

Na obra *Alianza y Contrato*, Cortina salienta que a noção de reconhecimento remete para o facto moral assumido de que existe entre os seres humanos uma ligação anterior ao dever, uma *ob-ligación* que convoca cada pessoa a reconhecer outra no mesmo nível de autonomia e dignidade. De duplo sentido, o reconhecimento é entendido pela autora:

"1. Como vínculo entre os virtuais participantes num diálogo, ao qual nos conduz a pragmática transcendental;

2. Como vínculo entre os seres humanos que se reconhecem como "carne da mesma carne e osso do mesmo osso".

(...)

---

<sup>361</sup> CORTINA, Adela, "Educar para una ciudadanía cosmopolita", in *El País*, 11 de Febrero de 2004.

<sup>362</sup> CORTINA, Adela, "Educar en un cosmopolitismo arraigado", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 115-130, p. 117.

*Com efeito, a primeira forma de reconhecimento procede da tradição socrática, que utiliza o diálogo como um procedimento cooperativo para descobrir – por assim dizer – a verdade das proposições e a correcção das normas. A pragmática transcendental prolonga esta tradição e entende que qualquer pessoa que entra num diálogo reconhece o seu interlocutor como interlocutor válido e que, portanto, deve respeitar os direitos dos seus interlocutores numa busca cooperativa da verdade e da correcção, se é que quer comprovar a verdade das proposições e a justiça das normas.*

*A segunda forma de reconhecimento procede da tradição que tem a sua origem no Génesis. Não se trata aqui de reconhecer o outro como interlocutor válido, ante o qual tenho determinadas obrigações se quero comprovar a validade das normas, mas sim do reconhecimento do outro como alguém que de certo modo me pertence e ao qual pertenço, como alguém que é carne da minha carne e osso do meu osso.*<sup>363</sup>

Adela Cortina, ao pensar a *ethica cordis* como capaz de fomentar o diálogo entre o discurso do contrato e o discurso da aliança, postula que a prática dos direitos humanos como direitos morais necessita de convocar uma outra dimensão do humano esquecida pela ética procedimental do discurso de Apel e Habermas: *a conversão do coração*<sup>364</sup>. Ética cívica mínima como *Ethica cordis* transporta consigo a convicção de que o reconhecimento do outro como interlocutor válido, na evolução de um diálogo em condições de simetria acerca da correcção das normas, precisa de se alimentar da vertente cordial e compassiva do reconhecimento, aquela vertente que diz e valora cada ser humano como "*carne da mesma carne e osso do mesmo osso*".<sup>365</sup> Para activar a prática *humana* dos direitos humanos, no âmbito de uma comunidade ética co-responsável, é preciso que reconheçamos o outro como pessoa autónoma e capaz de ser protagonista activo de uma cidadania cosmopolita.

Nesse horizonte, o reconhecimento justo e cordial dos direitos humanos pressupõe uma conversão do coração que actualize os valores fundamentais da justiça como exigência universal. Adela Cortina é, deste modo, clara quanto à necessidade da escuta activa de duas vozes no

---

<sup>363</sup> CORTINA, Adela, "Una Ética Global de la Corresponsabilidad", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, op. cit., pp. 145-156, p. 152.

<sup>364</sup> CORTINA, Adela, "La Educación cordial", in *El País - Opinión*, 19 de Mayo de 2007.

<sup>365</sup> CORTINA, Adela, "Una Ética Global de la Corresponsabilidad", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, op. cit., pp. 145-156, p. 152.

fenómeno da moralidade: a *voz da justiça* e a *voz da compaixão*<sup>366</sup>. Na compreensão temática destes dois fenómenos da moralidade, a autora apresenta o debate entre Lawrence Kohlberg<sup>367</sup> e Carol Gilligan<sup>368</sup>, no quadro das investigações sobre o desenvolvimento moral de homens e mulheres. Para Kohlberg, existem três estádios na evolução da moralidade do sujeito masculino:

1. *O estágio pré-convencional*: o sujeito tem por justo o que provê o seu próprio bem-estar e conforto (individualismo);
2. *O estágio convencional*: o sujeito tem por referente as normas da sociedade, às quais tenta ajustar o seu agir (socialização);
3. *O estágio pós-convencional*: o sujeito é capaz de formular juízos de valor acerca das relações sociais tendo como bitola a universalização do princípio de justiça (universalidade);

Ao apontar como valores maiores do desenvolvimento moral a autonomia individual e a justiça universal, Kohlberg avalia que os juízos de valor masculinos têm como referente uma lógica universal de imparcialidade, ou seja, uma lógica que procura ponderar a tessitura das relações sociais tendo em vista a prossecução da justiça no mundo humano. Em contraposição, Carol Gilligan, ao procurar colmatar a ausência das mulheres deste estudo de Kohlberg, promove uma investigação quanto à valoração das mulheres em relação a certos dilemas éticos havidos em sociedade. Segundo a sua avaliação, as mulheres reconhecem como sua uma tábua valorativa distinta da dos homens, mostrando que a lógica do seu proceder ético é a lógica do cuidado e da compaixão, numa maior atenção e solidariedade para com as pessoas mais vulneráveis. Neste caso específico, refere Gilligan que as mulheres também alcançam o estágio pós-convencional da moralidade, contrariamente ao que pressuponha Kohlberg na sua investigação, embora numa lógica diferente da moralidade, isto é,

---

<sup>366</sup> CORTINA, Adela, "Tres formas irrenunciabiles de ser persona", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 23-41.

<sup>367</sup> KOHLBERG, Lawrence, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

<sup>368</sup> GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

entendida como acção ética responsável, situada e atenta solidariamente às pessoas que mais sofrem.

No entanto, convém explicitar que, ao recorrer à abordagem investigativa de Kohlberg e Gilligan quanto ao fenómeno da moralidade, Adela Cortina não esquematiza o actuar ético feminino e masculino em lógicas diferentes, trá-los sim ao diálogo para poder argumentar que justiça e cuidado são duas vozes, duas dimensões incontornáveis do agir moral humano. Na sua avaliação, Cortina refere que estas duas intervenções no âmbito da Psicologia aplicada dão conta de que

*"Há pelo menos duas vozes morais, a partir das quais tanto as mulheres como os homens têm de expressar-se: 1. a voz da justiça, que consiste em julgar sobre o bom e o mau situando-se numa perspectiva universal, para além de convenções sociais e grupais. Esta perspectiva recebe o nome de 'imparcialidade'. 2. A voz da compaixão pelos que precisam de ajuda, que são responsabilidade nossa, começando pelos mais próximos."*<sup>369</sup>

Neste contexto, a *ethica cordis* de Adela Cortina, ao dimensionar-se como ética aplicada às várias esferas da vida social, reconhece como momentos privilegiados do actuar ético humano, por um lado, a justiça como ideal universal e exigência regulativa das nossas acções, e o cuidado como cordialidade, como a atenção do coração em agir bem no momento prático da encarnação dos valores. *Cor-cordis*, salienta Cortina, é o centro e a chave das pessoas, é "o lugar do afecto, da inteligência, do espírito, do talento e até do estômago"<sup>370</sup>. Cabeça, coração e estômago são o centro da cordialidade, são os órgãos vitais dessa virtude privada e pública que sustenta a capacidade humana em recriar os valores, em escutar, ao modo kantiano, a *lei moral* dentro de si própria.

Justiça e cuidado, razão e coração, são assim duas dimensões imprescindíveis para o exercício dos direitos humanos como valores morais a encarnar na acção humana co-responsável. É nessa prática do reconhecimento justo e cordial que os direitos das mulheres como direitos humanos podem e devem alimentar-se e inspirar-se na *ethica cordis* de

---

<sup>369</sup> CORTINA, Adela, "Tres formas irrenunciabiles de ser persona", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 23-41, p. 40.

<sup>370</sup> CORTINA, Adela, "La Educación cordial", op. cit.

Adela Cortina, não só como ética aplicada ao seu exercício efectivo, mas, sobretudo, porque a *ethica cordis* salienta esse sentido transformador do coração em aliar justiça e cuidado, em aliar universalidade e reciprocidade entre iguais. Deste modo, o percurso de uma cidadania cordial confere, por um lado, lugar e legitimidade à acção efectiva dos direitos das mulheres como direitos de justiça e, por outro, forma a sua prática, como prática de igualdade, nas fontes justas e cordiais do reconhecimento. A liberdade, a igualdade, a solidariedade, o respeito activo e o diálogo, como valores exigíveis da justiça, necessitam de se fundar na prática activa de uma cidadania cordial, de uma prática ética co-responsável, que reconheça cada ser humano como tomando parte de um vínculo maior, um vínculo que nos diz como pertença à comunidade humana, e que, nessa medida, reconhece, em cada mulher e homem, a realização pessoal e cidadã do princípio filosófico da igualdade como dignidade.

Sermos seres com dignidade, seres humanos dignos de liberdade, autonomia e responsabilidade, é entender a pertença do humano à prática ética do reconhecimento, sem a qual não se poderão efectivar os princípios universais de justiça no mundo real e quotidiano da vida humana. Por esse motivo, Cortina sublinha que "*a cordura é um enxerto da prudência no coração da justiça*"<sup>371</sup>, porque é a conversão do coração, como provação humana e, portanto, virtude soberana do século XXI<sup>372</sup>, que ajudará ao cumprimento ontológico e ético dos direitos humanos como avatares da justiça nas sociedades actuais. A incoerência entre o direito e a vida, a discordância entre as múltiplas Cartas das Nações Unidas em prol da igualdade de género e a construção social que diferentemente valora homens e mulheres na inauguração própria da sua autonomia e cidadania necessitam, portanto, de se inspirar na conversão do coração, ou seja, numa *ethica cordis* revolucionária, que promova a mudança das estruturas sociais e fortaleça os demais seres humanos a habitar um modo outro de viver as relações como relações humanas. Para tal:

---

<sup>371</sup> CORTINA, Adela, "La Educación cordial", *op. cit.*; ver também: CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2006, p. 196.

<sup>372</sup> CORTINA, Adela, "La Educación cordial", *op. cit.*

*"Urge criar formas de vida nas quais haja espaço para a conversão profunda do coração, para receber um coração de carne em vez de um coração de pedra que torna possível e real um mundo inumano, para aceder a esse mistério que precisa de tempo e silêncio."*<sup>373</sup>

---

<sup>373</sup> CORTINA, Adela, "El futuro del cristianismo", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, op. cit., pp. 173-182, p. 180.



**Quadro 3** - *O Abapóru* (1928) de Tarsila do Amaral

### **PARTE III**

#### **Ética, Educação e Cidadania**

#### **Um diálogo filosófico com Adela Cortina**

#### **Entrevista**

## PARTE III

### Ética, Educação e Cidadania

#### Um diálogo filosófico com Adela Cortina

### Entrevista

*"Para ser grande, sê inteiro: nada  
Teu exagera ou exclui.  
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és  
No mínimo que fazes.  
Assim em cada lago a lua toda  
Brilha, porque alta vive."*<sup>374</sup>

Ricardo Reis

#### 1. Preâmbulo: a Educação como *horizonte* e *projecto* do humano

Ao encarar a Educação como uma temática autónoma que estende o seu campo de importância e de legitimidade às distintas dimensões que figuram o humano na sua condição prática, reconhece-se logo à partida que a sua estrutura de sentido e horizonte de produção incentivam uma meditação cuidada no tempo e espaço abertos à Ética e à Antropologia filosófica. De Platão a Kant, da provação da caverna platónica à construção efectiva do reino dos fins kantiano, a educação figura como o principal veículo dessa emancipação humana, ou seja, ela figura como o veículo indispensável através do qual se inaugura o ser próprio do humano em consonância com o ideal que é o momento incondicionado da humanidade. Tal como refere Adalberto Dias de Carvalho<sup>375</sup>, a educação é um tema filosófico específico e como tal é mobilizado por grande parte da sua

---

<sup>374</sup> PESSOA, Fernando, *Obra Poética*. Organização, Introdução e Notas de Maria Allete Galhoz, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 2003, p. 289.

<sup>375</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, "O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades", in *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, Porto, n.º 15-16, Segunda série; 1998-1999, pp. 59-93.



reflexão, sobretudo quando o pensamento filosófico se debruça, por um lado, sobre as questões do humano como *incompletude*, *intencionalidade* e *sentido* – a antropologia filosófica – e, por outro, quando a filosofia abre lugar ao pensar sobre a moral e alude nesse espaço às questões da *identidade*, da *autonomia*, dos *valores* e a da *socialidade* – a ética.

Ambas as abordagens meditativas da ética e da antropologia filosófica convocam a reflexão acerca de uma antropologia pedagógica, cuja *praxis* seja capaz de chamar a si um *processo de personalização* que reconhece no ser humano a caracterização de um ser maleável, perfectível, capaz de recriar o melhor de si pelo processo educativo. Deste modo, a educação promove e encerra um processo transformativo do humano e por isso ela é, como processo de instauração do humano como tal, *referência* e *realização*, *identidade* e *autonomia*, *tradição* e *porvir*. Por outras palavras, a educação é uma aporia antropológica e ética na medida em que é a reflexão filosófica acerca do poder ser e do dever ser humanos que convoca a possibilidade e a necessidade de reconhecer no humano um carácter perfectível, educável, isto é, a capacidade básica de inaugurar-se a si mesmo na dupla condição de *horizonte* e *projecto*.

Tomando de empréstimo a concepção ricoeuriana do *acto filosófico*<sup>376</sup>, Dias de Carvalho entende que o ser humano é o sujeito do *acto educativo*, não valorado somente como o *suporte* desse acto, mas principalmente como o seu *horizonte* e *projecto* no sentido global da palavra *utopia*<sup>377</sup>. Nesse sentido utópico, a educação convoca a ideia da formação plena do ser humano durante toda a sua vida, na medida em que esse *horizonte* e *projecto*, através do qual o indivíduo se torna pessoa, constitui a radicalidade da sua existência, algo que nunca terá lugar *perene* mas que se conquista na natureza dinâmica do acto educativo. A ideia da formação pedagógica contínua do ser humano alude assim à radicalidade de um percurso que se instaura na sua própria vivência, isto é, alude à

---

<sup>376</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, "O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades", *op. cit.*, p. 66.

<sup>377</sup> Acerca da relação entre educação e utopia, Dias de Carvalho socorre-se das palavras do filósofo Horkheimer quanto à sua concepção de utopia, para dizer para além dele que a utopia é uma predisposição filosófica essencial a valorar por quem enceta um caminho pensante e actuante acerca da dimensão educativa do humano: "Se para Horkheimer a utopia *"influi em todo o juízo filosófico da sociedade humana"*, para nós, ela é, antes disso, uma dimensão da própria filosofia cuja *potência realizadora a pedagogia filosófica protagoniza sem nunca a consumir plenamente.*" Cf. *ibidem*, p. 81; Cf. também: CARVALHO, Adalberto Dias de, *Utopia e Educação*, Porto, Porto Editora, 1994.

intencionalidade de um percurso pedagógico que constitui a passagem ao estatuto e à prática da humanidade e cuja orientação é propiciada pela educação moral.

Neste contexto, o ser humano aparece a si mesmo como a tarefa por excelência da prática e do saber educativos. A sua estrutura de sentido é, não uma condição subsidiária da ética e da antropologia, mas sim a sua condição de possibilidade, já que é a educação como percurso de formação da pessoa que faz comunicar o ser do humano e a sua posição em relação ao poder e dever ser ontológico e ético. A educação possibilita assim a instauração da *humanitas* do ser humano e, por esse motivo, ela é o ponto de encontro entre a antropologia e a ética, entre o poder ser e o dever ser do humano aclarados pela prática filosófica. O carácter de *educabilidade* do ser humano, a sua interface como constituição de si próprio enquanto pessoa, adequa-se assim ao *horizonte* e *projecto* antropológico e ético pensado pela filosofia, na medida em que esse pensar empresta a si mesmo os traços positivos da utopia e da responsabilidade.

Deste modo, sublinha Dias de Carvalho, a educação, como temática autónoma, *"remete para o terreno da esperança, da utopia, do projecto, da responsabilidade, da solidariedade e da conflitualidade que entram na esfera antropológica envolvente"*<sup>378</sup>, e, nesse sentido, é preciso fundar as práticas educativas de uma acção antropológica e ética que façam comunicar o estado presente do ser humano com um estado melhor de humanidade, ou seja, que configurem um projecto de emancipação, ao nível da autonomia e da responsabilidade. Esse legado iluminista, trazido à luz do dia pelo projecto kantiano em configurar uma antropologia filosófica que respondesse de modo efectivo à pergunta "o que é o homem?"<sup>379</sup>,

---

<sup>378</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, "O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades", *op. cit.*, p. 72.

<sup>379</sup> Segundo a indicação de Robinson dos Santos, conhecedor e investigador do pensamento kantiano, sobretudo, no que toca às questões que conjugam a reflexão do filósofo alemão acerca da dimensão moral do ser humano com a importância da educação nesse percurso reflexivo, Kant julga como temática central de toda a indagação filosófica a pergunta acerca do humano, a pergunta "o que é o homem?". No fundo, as questões kantianas maiores: "o que posso conhecer?", "o que devo fazer?" e "o que posso esperar" são incorporadas na questão antropológica pelo ser do ser humano enquanto liberdade, isto é, enquanto ser capaz de constituir-se a si mesmo na medida moral e universal da humanidade. Cf. SANTOS, Robinson dos, "Educação moral e civilização cosmopolita: atualidade da filosofia prática de Kant", *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 41/4, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Febrero 2007, pp. 1-10 (publicação digitalizada). <http://www.rieoei.org/deloslectores/1603Santos.pdf>.

propõe assim uma ideia de ser humano que necessita aliar-se à ética e à educação, como práticas antropológicas fundamentais.

No fundo, as dimensões da *utopia* e da *esperança* virão sustentar o diálogo entre a antropologia, a ética e a educação e mostrar, nessa trilogia compreensiva, que o ser humano é uma tarefa perante si mesmo, no sentido kantiano de que só os caminhos emancipadores da educação podem trazer estrutura e horizonte à liberdade humana<sup>380</sup>. O humano, tal como refere Immanuel Kant, só conseguirá ser plenamente livre se reconhecer como processo fundamental de si mesmo a educação. Ela é condição de possibilidade e de necessidade de constituição da liberdade e mais, é ela, como formação integral do *ethos* humano, que ajudará o ser humano a aliar o seu projecto de vida à dimensão da moralidade, sendo esse o propósito maior de uma educação moral que terá como bitola o reconhecimento da humanidade como princípio e atitude universais. Tal não significa que a ética kantiana somente decorra de um si mesmo propenso à instauração da sua liberdade e que a sua responsabilidade moral seja desencarnada da concretude da experiência humana. Tão só porque, segundo Kant, a moralidade deve instituir-se na liberdade humana por puro respeito à lei da humanidade e é nessa medida que ambas, moralidade e humanidade, coincidem e que a educação se institui como demanda dessa ligação.

O projecto kantiano de uma ética cosmopolita confere sentido à reflexão transcendental que procura *a priori* os princípios da moralidade, para que ela própria, a dimensão moral, possa estruturar o percurso do humano na procura de si mesmo e na consciência efectiva da construção de uma sociedade cosmopolita perante os outros e o mundo. Neste contexto, a moral kantiana pressupõe que o ser humano só o é verdadeiramente como liberdade, ou seja, quando tem a possibilidade de ser livre autonomamente e de dar a si mesmo as leis que conduzem o seu agir na medida da humanidade. Nessa perspectiva, e segundo Kant, a educação é acima de tudo formação do carácter, ela é o veículo que consolida o humano como tal e por esse motivo uma pedagogia reflexiva deve socorrer-se dos princípios

---

<sup>380</sup> Ao ter em conta a dupla condição humana de natureza e de liberdade, a reflexão kantiana refere que "*o homem privado de educação não sabe servir-se da sua liberdade*", ou seja, sem educação o ser humano não promove a capacidade básica de dizer-se como liberdade, como capaz de superar os ditames da sua natureza e de a ultrapassar na construção do seu si mesmo como autonomia. Sobre Kant Cf. CARVALHO, Adalberto Dias de, "O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades", *op. cit.*, p. 81.

da moralidade para poder dizer-se como constitutiva de um si mesmo autónomo e responsável, entendendo o verdadeiro sentido da educação para além de uma mera aquisição de conhecimentos e habilidades.

Esta coerente perspetivação kantiana acerca do diálogo entre a moralidade e a condição de *educabilidad* que concerne ao humano, animará grande parte da interpretação filosófica educativa, sobretudo, quando a filosofia se debruça sobre uma antropologia pedagógica que investe na inauguração do humano como tal. A formação do seu carácter incentivará, assim, uma reflexão maior acerca da temática da educação, uma reflexão que pensa a educação para além de si e que a transforma como o campo privilegiado da constituição ética do ser humano.

É, portanto, nesse duplo desafio antropológico e ético que a educação é também pensada por Adela Cortina como *horizonte* e *projecto* do humano, e que, de igual modo, é nessa demanda pedagógica que o ser humano pode tornar-se autónomo quanto a si mesmo e responsável perante os outros numa sociedade cosmopolita enraizada<sup>381</sup>. Tanto a autonomia como o protagonismo activo de cada pessoa na comunidade local e global que lhe cabe partilhar – pensados por Cortina como avatares da tarefa educativa em prol de uma cidadania plena –, são herdeiros da urgência kantiana em pensar a educação em termos filosóficos e em torná-la o lugar específico da orientação antropológica e ética do ser humano. Segundo as palavras da autora no seu livro *Ética de la Razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*<sup>382</sup> a postura de Kant quanto ao lugar e especificidade da educação na vida e formação dos seres humanos ao nível pessoal, cultural, e civilizacional, é sumamente decisiva para uma melhor compreensão acerca do seu estatuto e prática:

*"En sus lecciones de Pedagogía, decía Kant que la educación es el problema mayor y más difícil al que los hombres se enfrentan. Es el mayor porque "sólo por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es sino lo que la educación le hace ser". Es lo más difícil porque importa averiguar si*

---

<sup>381</sup> Cf. SANTOS, Robinson dos, "Educação moral e civilização cosmopolita: atualidade da filosofia prática de Kant", *op. cit.*, p. 4, (publicação digitalizada).

<sup>382</sup> CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2006.

*hemos de educar a los jóvenes de acuerdo con la situación presente, o de acuerdo con un futuro mejor, ya en germen, pero todavía no realizado.*<sup>383</sup>

O diálogo filosófico de Cortina com Immanuel Kant, sobretudo quanto ao estatuto e prática da educação na vida dos cidadãos e cidadãs pela habitação ética do mundo em plenitude, fez surgir a necessidade de uma entrevista com a autora acerca da temática *Educación para a Ciudadania*. A passagem em epígrafe iniciou a entrevista que propus a Adela Cortina, um diálogo filosófico que enriquece, de modo presencial, a economia deste trabalho e que situa a temática da educação nos horizontes antropológico e ético, a recriar pelo ser humano, e a partir da postura kantiana e dialógica que a autora assume.

Neste sentido, a importância do acto educativo no pensamento filosófico de Adela Cortina e a vigência do seu actuar no plano da cidadania, procura colmatar uma lacuna presente em algumas posturas reflexivas acerca da temática da educação para a cidadania, já apontada por Dias de Carvalho como figura incontornável da educação ao nível ético. Segundo Cortina, reconhece-se desde logo a legitimidade e a urgência de uma educação cívica que preencha, pela prática do reconhecimento, a convicção maior de que investir na relação pedagógica, é sobretudo "*aprender a construir o mundo juntos*"<sup>384</sup>, ou seja, é aprender e ensinar o sentido autêntico de que a instauração do humano como tal passa pela inauguração da sua dimensão comunitária, da sua dimensão de cidadania.

A autonomia, como projecto livre e responsável do sujeito, deve entender no seu percurso a configuração da sua responsabilidade num projecto comum de cidadania e a figuração dos valores universais mais autênticos. *Liberdade, igualdadade, solidariedade, respeito activo e diálogo*<sup>385</sup> serão, assim, tábuas valorativas a reconhecer, segundo Cortina, por quem se lança à constituição e ao encontro de si mesmo como ser de autonomia e no dever de possuir sempre como norte ético a dimensão universal da

---

<sup>383</sup> CORTINA, Adela, *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, p. 234.

<sup>384</sup> CORTINA, Adela, "Educar en la Ciudadanía: Aprender a construir o mundo juntos", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 218-250.

<sup>385</sup> *Ibidem*, pp. 229-250.

humanidade, valorada por seres humanos autónomos como constitutiva e instauradora de uma cidadania cosmopolita.

## **2. Um diálogo filosófico com Adela Cortina: entrevista<sup>386</sup>**

*1. En una época en que todo nos parece y aparece como demasiado fácil, en que casi todo lo que nos rodea se muestra hecho y pronto a nuestra utilización, ¿cómo podremos argumentar que la formación continua de nuestra autonomía y civilidad es en la educación moral el quehacer mayor y más difícil de la humanidad?*

Adela Cortina: La educación es el principal problema de cualquier país, porque sus gentes llegan a ser ciudadanas justas y personas felices con ayuda de la educación. No nacemos ya con un buen carácter. No nacemos honestos, prudentes, magnánimos, predispuestos a participar en las cuestiones públicas ni a responder solidariamente a las demandas de otros, sino que nos vamos forjando esas virtudes. Pero no en solitario, sino con la ayuda de la educación formal y la informal. Con la ayuda de padres, profesores y maestros, y con lo que aprendemos a través de la vida en sociedad. En ella adquirimos conocimientos y, sobre todo, aprendemos a estimar valores, a incorporar las normas justas, a criticar las injustas, a llegar a ser aquello que realmente nos parece importante ser. Para cualquier sociedad poder contar con buenos ciudadanos es prioritario, porque ésa es la clave de una buena sociedad.

Pero, por otra parte, no es fácil lograrlo en nuestras sociedades, ni en el nivel local ni tampoco en el global, porque valores como la libertad, la igualdad, la solidaridad, el diálogo o el respeto activo se aprecian públicamente de palabra, pero no se encarnan de igual modo en la práctica. Es el caso de la libertad entendida en el triple sentido de participación, autonomía y no dominación. El de la igualdad, entendida como igualdad de

---

<sup>386</sup> A presente entrevista "Um diálogo filosófico com Adela Cortina" partiu de uma série de perguntas que pensei colocar à Professora Cortina ainda no princípio do ano 2007, mas cujo encontro não se proporcionou na altura. Por o estatuto global do Mestrado ser sobre a Educação, mais especificamente, sobre Educação para a Cidadania em prol da Igualdade de Género, pensei ser uma referência importante para finalizar este trabalho ter o contributo de Adela Cortina no esclarecimento e objetivos dessa temática educativa. A entrevista foi efectuada via e-mail, na qual apresentei a Introdução, Desenvolvimento e Objectivos deste trabalho investigativo à Professora Cortina e no final coloquei-lhe as presentes questões às quais cordialmente me respondeu, igualmente via e-mail. Deixo-lhe aqui o meu mais profundo agradecimento.

capacidades básicas. El de la solidaridad, no sólo grupal, sino sobre todo universal. El de ese respeto activo, que consiste en ayudar a otros a mantener sus puntos de vista morales, aunque no los compartamos, siempre que efectivamente los percibamos como un punto de vista moral. Y es el caso del diálogo, como medio para resolver los conflictos en lugar de la violencia, si las condiciones del diálogo están puestas. Nuestras sociedades aprecian realmente una libertad entendida como no interferencia; los ciudadanos reclaman igualdad para sí mismos, pero rara vez están dispuestos a trabajar por la igualdad de todos; el ámbito de la solidaridad suele extenderse hasta el grupo de familia y amigos; resulta sumamente costoso respetar las cosmovisiones de otros, y en los diálogos los interlocutores más débiles quedan habitualmente excluidos.

En este contexto es difícil educar en esos valores, que realmente creemos que valen cuando pensamos y hablamos sobre ellos, pero no orientan las actuaciones de la vida diaria y, por lo tanto, no son los que la impregnan.

*2. Tres son, en su perspectiva, los ejes de la educación público-estatal actual: a) transmisión de conocimientos; b) la prudencia necesaria para llevar a cabo una vida de calidad; c) la sabiduría moral que encierra dos dimensiones: justicia y gratuidad. En esa medida, gana sentido en una auténtica sabiduría moral el acontecer cotidiano de la cordura, del cuidado con otras personas por las que me siento "ob-ligado". ¿Por qué es tan importante en su postura filosófica cultivar la virtud de la cordura o de la cordialidad en la educación moral?*

AC: Porque entiendo que la cordura es un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia. En el mundo griego la virtud suprema en la vida personal era la prudencia, que habitúa a cada persona a elegir lo que le conviene en el conjunto de su vida, a cultivar el arte de lo suficiente para ser feliz. Hoy en día los libros que tratan sobre cómo ser feliz se convierten en auténticos *best sellers*, pero las gentes no se atreven a aspirar a la felicidad, sino que se conforman con una prudente calidad de vida, que viene a identificarse con el bienestar. Y es verdad que es preciso educar para que las personas no sólo acumulen conocimientos, sino que los pongan al servicio de su felicidad, que pretendan llevar con ellos una vida de

calidad. Sin embargo, no basta, porque quien prudentemente busca para sí mismo una vida de calidad, puede desatender las exigencias de justicia que otras personas plantean, de forma actual o virtual. Una confortable y prudente vida de calidad puede muy bien construirse de espaldas a la justicia y, por supuesto, a la gratuidad.

La tradición filosófica que descubre que nos hacemos personas a través del reconocimiento recíproco de otras personas, una tradición en la que me sitúo, saca a la luz el hecho de que estamos ligados por un vínculo lógico (Apel y Habermas), social (Honneth) y compasivo (Cortina), por una *ligatio*, que se convierte en *ob-ligatio* cuando la percibimos. Quien se sabe obligado no puede contentarse con buscar prudentemente para sí mismo una vida de calidad, sino que necesariamente forma parte de su proyecto de felicidad satisfacer las necesidades que otros tienen para llevar adelante una vida feliz: exigencias de justicia, cuando se trata de necesidades que pueden plantearse como derechos a los que corresponden deberes; obligaciones de gratuidad, cuando son necesidades que no pueden mostrarse como derechos a los que corresponden deberes, sino que se ocupa de ellas quien se sabe y siente cordialmente ligado.

Por eso la cordura es ese injerto de la prudencia en el corazón de la justicia. Cultivarla es necesario para educar ciudadanos justos.

*3. Para presentar el precurso de la ciudadanía civil es necesario trabajar conjuntamente la autonomía individual y nuestra corresponsabilidad por los otros seres humanos. ¿Por qué es tan importante, en su opinión, la dimensión individual y colectiva del ser humano? ¿Estará la educación pública-estatal de hoy preparada para responder a los retos de la sociedad civil? ¿Su trabajo en la formación de los valores cívicos estará a la altura de una auténtica forja del carácter (ethos) humano, que se sienta preparado para tomar parte en los asuntos públicos?*

AC: La autonomía personal y la corresponsabilidad por otros son dos caras de la misma moneda. Desde el punto de vista de la persona, podemos decir que la persona es un individuo al que le pertenece esencialmente vivir en comunidad. El hombre – decía Aristóteles - es por naturaleza un animal social, precisamente porque tiene *lógos*, que le permite deliberar conjuntamente sobre lo justo y sobre lo injusto, sobre lo bueno y lo



conveniente. No existe el individuo aislado, pero tampoco existe la colectividad, sino que existen personas, individuos en comunidad con otros. Esta afirmación aristotélica, que mantienen con fuerza los republicanos, entre otros, cobra un nuevo vigor en esa tradición del reconocimiento recíproco, que no sólo habla de un individuo en comunidad, sino de llegar a reconocerse como personas a través del reconocimiento mutuo.

Para la construcción de la ciudadanía inclusiva esta cuestión es clave. Un ciudadano es una persona que no es súbdito, ni tampoco vasallo, menos aún esclavo, sino un ser autónomo, protagonista de su vida, su propio señor. Pero esa autonomía no puede construirla sin contar con los que son sus iguales, en tanto que conciudadanos, en el seno de la comunidad política, porque somos interdependientes, no independientes. No se consigue la autonomía si no es en solidaridad con los conciudadanos, teniendo en cuenta que hoy la ciudadanía tiene necesariamente un horizonte cosmopolita. Lo cual exige asumir una ética de la corresponsabilidad por los otros, en la medida en que no somos responsables en solitario por el bien compartido, porque cada uno en solitario es impotente ante tamaña empresa, pero sí somos corresponsables con los otros, estamos obligados a trabajar conjuntamente y a intentar que se creen instituciones que trabajen en este sentido. De donde se sigue que no hay autonomía personal sin corresponsabilidad por los otros: son dos caras de la misma moneda.

La enseñanza estatal no sólo puede asumir esta tarea, sino que debe hacerlo, porque éstos son los ideales que legitiman su propia existencia.

*4. El conocimiento de que los derechos humanos son normas regulativas de nuestra acción cosmopolita es un presupuesto de una sociedad globalizada, que muchos califican de multicultural. Es sabido también que, en su postura, los derechos humanos no llegan como tablas valorativas para la actuación autónoma y justa de los seres humanos. Por lo tanto, ¿qué hace falta, desde su perspectiva, para fortalecer el capital ético común?*

AC: Los derechos humanos son, a mi juicio, un contenido indispensable para una ética universal, que ya va siendo cada vez más transnacional, como he mantenido en algunos lugares. Ciertamente, una de

las dificultades de una ética semejante es que ha de construirse contando con la diversidad de culturas, en un mundo realmente multicultural. Lo que ocurre es que, a la vez, se va extendiendo la ética cívica de las sociedades pluralistas, a la que en este sentido he llamado "transnacional", y que va constituyendo el núcleo de lo que podría ser una ética global, capaz de orientar el proceso de globalización hacia el bien de las personas. En este sentido, la protección de los derechos humanos es un mínimo irrenunciable de justicia.

Como esos derechos no están suficientemente protegidos en ningún lugar de la tierra, y como en algunos países una gran parte de la población no puede ejercer ni siquiera su derecho a la vida, nos parece que son más que suficientes para una ética universal, que protegerlos es incluso una utopía. Por eso hablamos de los Objetivos del Milenio y aplazamos su cumplimiento año tras año, cuando lo bien cierto es que esos objetivos tendrían que haber sido alcanzados ya, porque hay medios suficientes para ello y también conciencia moral universal de que debiera ser así.

Con todo, los derechos humanos no son el único contenido de una ética universal. Son necesarios, pero no suficientes. Es preciso empoderar las capacidades básicas de las personas para que puedan llevar adelante sus planes de vida felicitantes, y para eso es necesario no sólo no dañar, sino también sí empoderar esas capacidades. Y es preciso tener en cuenta que los derechos humanos son valores, y que también los valores deben formar parte de esa ética universal. Los valores ayudan a acondicionar la vida de las personas, haciendo nuestro mundo habitable, sirven de orientación, de brújula, para descubrir nuevas necesidades que deben exigirse como derechos, nuevas capacidades que deben empoderarse. ¿Derechos, capacidades, valores referidos a quién? A esas personas que deben ser reconocidas e incluidas en la vida común, cobrando visibilidad todas ellas. A esos seres humanos que tienen dignidad, y no un simple precio. Y a una naturaleza que es, a la vez, valiosa y vulnerable.

*5. ¿Qué tarea puede tener la filosofía en ese camino, considerado por Kant como el mayor y más difícil para la humanidad, el camino de la educación?*

AC: La filosofía, tiene, a mi juicio, al menos cuatro tareas en ese camino, que serían las siguientes, como ya he expuesto en otros lugares:

Ayudar a las gentes a recuperar el pulso de la reflexión, haciendo un alto en el camino para llegar a saberse a sí mismas y apropiarse de sus mejores posibilidades vitales, que es a fin de cuentas en lo que consiste la libertad.

Exercitar la capacidad crítica, acostumbrarnos a discernir entre lo que pasa y lo que debería pasar, desde convicciones racionales abiertas a la argumentación, arrumbando los dogmatismos y fundamentalismos que se blindan ante ella. Esto exige conocer esos criterios que el filosofar ha ido descubriendo a lo largo de su historia y que nos permiten distinguir entre lo que resulta inaceptable por no estar a la altura de la dignidad humana y lo necesario para proteger y fomentar esa misma dignidad.

Para ello es imprescindible ejercitarse en el arte de la argumentación, que consiste en apoyar las propias posiciones con argumentos, es decir, con razones que otras personas puedan comprender y aceptar o rechazar, asimismo con argumentos.

Como lo es también para forjar ciudadanos que puedan saberse y sentirse como libres e iguales, siendo éste de la ciudadanía el hilo conductor por el que Occidente ha optado en los últimos tiempos para educar desde un punto de vista ético. Si ciudadano es quien hace su propia vida, el que no es vasallo ni siervo, aún menos esclavo, y la hace junto a los que son sus iguales, sus conciudadanos, en el seno de la comunidad política, más le vale degustar los valores de la ciudadanía sabiendo no sólo el "qué", sino también y sobre todo el "porqué". Más le vale no quedarse en aprender los valores de las Constituciones, sino también saber "dar razón" de los que elige.

Fomentar la reflexión, la libertad, la crítica, el ejercicio de la razón pública y de la ciudadanía es, a mi juicio, la riqueza que hoy puede aportar ese añejo saber, al que desde Grecia se viene llamando "filo-sofía", "aspiración o amor a la sabiduría". En el proceso de formación es a todas luces imprescindible.

### **3. Como fortalecer um diálogo filosófico?**

#### **Reflectir acerca da *Educação para a cidadania* como prática ética cosmopolita**

Ao tomar de empréstimo as palavras de Adela Cortina nesta entrevista e para perspectivar a sua concepção de *educação moral* como avatar legítimo do exercício ético da cidadania, é preciso, à partida, ver e sublinhar como dupla a condição humana pensada pela tradição filosófica ocidental, tanto por Aristóteles como por Rousseau<sup>387</sup>. Ser-se humano e ser-se cidadão são, deste modo, duas dimensões distintas do humano segundo essa tradição. Por um lado, a pessoa no seu conjunto investe num projecto de vida seu, um projecto de vida prudente e feliz a partir do qual poderá usufruir de um nível de vida pleno em qualidade e felicidade. Por outro lado, a pessoa promotora desse projecto de vida autónomo, procurará, noutro sentido, num sentido mais comunitário, desenvolver uma *praxis* de cidadania, ou seja, a dimensão que a diz como participe de uma mesma comunidade política, a qual partilha com as pessoas que consigo convivem e valoram iguais exigências de justiça. De um lado, o ser humano fortalece a sua autonomia em prol da felicidade. De outro, contribui como cidadão ou cidadã para a construção de uma comunidade política justa porque, tal como refere Adela Cortina, "*a meta do cidadão é a justiça*."<sup>388</sup>

Por esse motivo, a ética cívica por si pensada é uma ética pública, ou seja, é uma ética que procura fazer interessar cidadãos e cidadãs na prática comum da justiça, a qual deve primar no seio das sociedades democráticas. Tal significa que uma ética cívica pública em prol da justiça deve revestir o exercício da cidadania como prática interiorizada no protagonismo público de cidadãos e cidadãs. A ética cívica permite assim fortalecer as relações humanas no seio de uma mesma comunidade política, porque é ela que estabelece as condições de legitimidade e, por sua vez, justifica o exercício de uma cidadania plena que se diz e reconhece como pertença a esta ou àquela comunidade. O exercício da cidadania precisa, nesse contexto, de aliar aos valores mais altos que a humanidade já reconhece como

---

<sup>387</sup> CORTINA, Adela, "Ética sin alternativa", in *El País*, 29 de Mayo de 1999; Cf. também: CORTINA, Adela, "Para una teoría de la ciudadanía", in CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, p. 22-23.

<sup>388</sup> CORTINA, Adela, "Ética sin alternativa", in *El País*, 29 de Mayo de 1999.

incontornáveis, mas que necessita de impregnar na sua prática quotidiana como pessoa, cidadão ou cidadã, ao abarcar assim as duas dimensões que dizem e identificam o seu ser em propriedade.

Contudo, e apesar desta reflexão filosófica acerca de uma ética cívica da co-responsabilidade se encontrar mobilizada pelas melhores convicções e impregnada reflexivamente nos mais altos valores públicos, persiste nessa convicção uma questão levantada por Cortina no início desta entrevista e tematizada de modo efectivo num seu artigo dedicado à relação entre ética, educação e cidadania intitulado “La educación del hombre y del ciudadano”<sup>389</sup>. Sublinha então Cortina que nós, seres humanos e igualmente cidadãos, não nascemos com um bom carácter, prudente e justo, ou seja, não nascemos já civilizados, e é nesse *factum* social que a questão persiste: “*como interessar os indivíduos na moralidade?*”<sup>390</sup> Isto é, como cativar o ser humano, o cidadão e a cidadã, a agir de modo justo e concertado na sociedade com vista ao bem comum?

Neste contexto interrogativo, e animada pela convicção de que há valores éticos que devem estimular a vida dos cidadãos e das cidadãs em prol do seu protagonismo público, Adela Cortina teoriza e propõe um modelo de educação moral, um modelo de educação que bebe da tradição filosófica ocidental, mas que, por sua vez, investe na actualização prática desse modelo. “La educación del hombre y del ciudadano” apresenta a leitura compreensiva de um modelo de educação moral que defende a necessidade ética em tornar actual, ou melhor, em tornar vivencial, a teoria da justiça rawlsiana ou, até mesmo, os princípios constitucionais politicamente pensados por filósofos kantianos. Viver e actuar em prol da actualização dos direitos humanos é um dos avatares de uma educação moral que tenta responder à aporia: *filósofos kantianos, constituições rawlsianas, povo hobbesiano*<sup>391</sup>. Segundo Cortina, o cidadão, protagonista na vida pública, antes de absorver como exemplo da sua prática o modelo de cidadão justo segundo as constituições americanas, o caso de John

---

<sup>389</sup> CORTINA, Adela, “La educación del hombre y del ciudadano”, *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 7 – Educación y Democracia, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, enero/abril 1995, pp. 41-63. Cf. também o último capítulo da obra temática: CORTINA, Adela, *El quehacer ético: guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 41.

Rawls, deve, em primeira instância, reconhecer como imperativo um modelo de educação moral que potencie e impregne dinamicamente a sua actuação ética e política. Não deve então subsistir um molde do humano segundo o qual devemos adaptar-nos. Tal significa que, se as comunidades políticas dependem da actuação dos seus cidadãos e cidadãs para prosseguirem e incluírem a justiça como avatar legitimador da vida em sociedade, a prática cidadã deve ser livre e autónoma, sem se acantonar a um modelo único e exclusivo do humano. Cidadão ou cidadã, divulga Adela Cortina, é a pessoa que não é servo ou vassalo, menos ainda escravo, o cidadão é um ser autónomo, protagonista da sua vida, seu senhor ou senhora em propriedade.

Neste sentido, a verdadeira prática de cidadania, aquela que dinamiza a justiça e o bem comuns e que vê no seu exercício pleno a busca efectiva de uma sociedade melhor, pode e deve configurar a sua excelência pela promoção e integração da educação moral, sendo ela o único veículo ou lugar que permitirá à pessoa explorar as suas melhores possibilidades como ser humano e como cidadão. São, portanto, cinco as características que Cortina apresenta como principais segundo o seu modelo de *acto educativo* e que rememora no âmbito desta entrevista:

1. *Autonomia pessoal (o cidadão/ã não é nem vassalo nem súbdito);*
2. *Consciência dos direitos que devem ser respeitados;*
3. *Sentimento do vínculo cívico perante os concidadãos, com os quais partilhamos projectos comuns;*
4. *Participação responsável no desenvolvimento desses projectos, ou seja, consciência não só direitos, mas também de responsabilidades;*
5. *Sentimento do vínculo com qualquer ser humano e participação responsável em projectos que levem a transformar positivamente a nossa "aldeia global."*<sup>392</sup>

Autonomia e responsabilidade são duas dimensões que dizem o humano como tal e é nessa emancipação do humano, por si levada a cabo, que a cidadania deve ser uma prática que divulga e impregna os princípios da educação moral. Nesta perspectiva, Cortina comenta que a autonomia e

---

<sup>392</sup> CORTINA, Adela, "La pertenencia a una comunidad. Ser ciudadano", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", p. 52.

a responsabilidade são duas caras da mesma moeda, ou seja, funcionam como a dupla faceta do humano a fortalecer pela educação cívica, e cujo percurso deve ser iluminado pelo poder crítico e esclarecedor da filosofia.

A filosofia, tal como refere a autora, aparece como saber e prática incontornáveis para quem deseja a sério *fomentar a reflexão, a liberdade e a crítica* no exercício da razão pública e da cidadania. No fundo, a demanda filosófica em potenciar assistência crítica e em fortalecer em termos éticos o juízo humano – sobretudo aquando da ponderação acerca dos valores que devemos eleger na prática cidadã comum –, é um trabalho iluminador que consiste em *dar razão* ou fundamentar racionalmente os valores que revestem e condicionam o nosso quotidiano. É, neste sentido, que Adela Cortina procurará eleger o seu modelo de educação moral numa partilha hermenêutica de várias posições filosóficas, as quais ajudarão a reconhecer como decisiva a ligação entre a autonomia e a responsabilidade, porque é esse diálogo filosófico acerca da temática *educação para a cidadania* que ajudará a potenciar a ligação entre o indivíduo como ser autónomo e a sua responsabilidade como participação na comunidade envolvente<sup>393</sup>.

Neste contexto, Cortina assume que a virtude cidadã mais autêntica - *a civilidade* - deve revestir a sua configuração de uma tripla herança filosófica europeia com a qual reiteradamente dialoga. Para colmatar a lacuna política e ética de um sujeito cuja acção é pensada pelo estatuto universal da justiça, ao modo rawlsiano, um estatuto que desencarna o sujeito da realidade e concomitantemente deprecia as distintas concepções de bem viver que elege, é preciso, segundo Cortina, estabelecer a comunicação entre o nosso projecto de vida pessoal entendido como autorrealização e a dimensão comunitária que nos identifica mediante o sentimento de pertença e de reconhecimento comuns.

Em primeiro lugar, a autora considera como crucial a tradição ibérica espelhada no testemunho ético de Xavier Zubiri e Ortega y Gasset. Por um lado, e mediante a concepção antropológica da moral de Zubiri, reconhece-se que o ser humano é um ser inevitavelmente moral, ou seja, o seu ser como ser da humanidade não se situa "*para além do bem e do mal*"<sup>394</sup>. A

---

<sup>393</sup> CORTINA, Adela, "Educar en un cosmopolitismo arraigado", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 115-130.

<sup>394</sup> CORTINA, Adela, "Las raíces antropológicas de la moral: la protomoral", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *op. cit.*, pp. 50-53.

sua concepção antropológica da moral faz notar e reforça o projecto autêntico do humano como um *ser em possibilidade*<sup>395</sup>, ou seja, como um ser capaz de eleger, num campo aberto de possibilidades, o caminho do bem e da justiça no confronto com a realidade social. Ser capaz de eleger e de acondicionar a sua vida a certos valores, sejam eles bons ou maus, constitui a convicção de que o humano já se situa *a priori* no seio da moralidade, embora o caminho escolhido seja uma possibilidade sua, um projecto que inaugura em propriedade. Seguindo essa herança ibérica, a posição de Ortega y Gasset pode ajudar, por outro lado, a estruturar um conceito de autonomia que viabilize a prática da autorrealização e da auto-estima do humano na formação do seu próprio carácter. *Estar alto de moral* ou *moralizado*<sup>396</sup> é, no entender de Ortega, um exercício de si mesmo, uma demanda levada a cabo pelo ser humano na construção de si próprio e na qual, desde logo, a moral é valorada como a dimensão que reveste essa forja do carácter, a forja do *ethos* humano como autorrealização e posse de si próprio.

Deste modo, a ideia de forjar o *ethos* humano fomentará em Cortina a convicção de que para promover o elo identificador da pessoa humana à sociedade que a envolve, é fundamental que haja um solo subjectivo forte, ou seja, é fundamental que o sujeito se constitua a si mesmo como sujeito livre e autónomo ou, para dizer com Ortega, é essencial um *carácter* que se sinta e reflecta em plena forma moral. Só a partir da inauguração da liberdade humana como autonomia pessoal é que esse sujeito, homem ou mulher, pode sentir-se movido e empenhado em desenvolver uma prática de cidadania que reflecta o melhor de si na comunidade que nos identifica como iguais.

Neste ponto de intervenção, refere Cortina que não existe o ser humano isolado ou a comunidade pensada em termos de colectividade que abarca o humano como um todo. Existe sim, e no sentido aristotélico<sup>397</sup>, a ligação da pessoa humana à comunidade, isto é, conjuga-se no ser humano a convicção de que o seu processo de personação e de autorrealização só

---

<sup>395</sup> *Ibidem*, pp. 45-47.

<sup>396</sup> CORTINA, Adela, "Qué entendemos por moral cuando queremos educar en ella? Moral frente a desmoralización", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *op. cit.*, pp. 47-49.

<sup>397</sup> CORTINA, Adela, "La pertenencia a una comunidad. Ser ciudadano", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *op. cit.*, pp. 50-53.



conhecerá legitimidade num diálogo entre iguais, num diálogo entre pessoas comuns que pelo poder da palavra dialogam e concertam entre si os valores e as normas a encarnar na realidade social.

A segunda linha da tradição filosófica que fundamenta a necessidade de um modelo de educação moral para a prática da cidadania é, refere Cortina, a tradição comunitária, a tradição de corte aristotélico que anima o republicanismo moral e que vê no espaço e tempo políticos a urgência em fortalecer os *laços cívicos*<sup>398</sup>, a partir dos quais o ser humano pode aprender e divulgar a sua dimensão moral.

É preciso, neste contexto, ajudar as crianças, os jovens e os adultos a ultrapassar o individualismo egoísta, é preciso enraizar o acto educativo na prática de personalização e, por sua vez, na prática da cidadania, a partir da qual a autorrealização do carácter humano interage com a consciência do vínculo que nos liga aos demais seres humanos. A consciência da *amizade cívica* e a sua promoção no âmbito público podem, nesta medida, responder ao individualismo enraizado nas sociedades actuais, e, por sua vez, preencher com a tessitura do laço cívico a questão do reconhecimento dos direitos humanos como deveres morais. Tal como refere Dias de Carvalho, e para colocar em diálogo filosófico a sua concepção de educação cívica com a *educação para a sabedoria moral* de Adela Cortina, valorar a virtude da civilidade é o principal argumento a ser promovido no acto educativo em prol do exercício da cidadania. Tal significa que

*"A educação cívica levanta, dentro de si, as temáticas dos direitos e dos deveres e, com elas, duas componentes suas são esboçadas: por um lado, uma educação dos deveres que erige como objectos de acções responsáveis os outros indivíduos e o próprio, independentemente daqueles e, em simultâneo, uma educação dos direitos que acentua as prerrogativas dos outros relativamente ao próprio.*

*Os direitos dos outros constituem eticamente deveres para mim e só nessa medida é que, inversamente, estes o são para eles, enquanto os direitos dos outros não constituem ipso facto, eticamente também, direitos para mim mas apenas direitos meus na medida em que o são para os outros.*

---

<sup>398</sup> CORTINA, Adela, "La pertenencia a una comunidad. Ser ciudadano", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *op. cit.*, p. 50.

*"Um-para-o-outro", eis a estrutura do sujeito que, segundo Levinas, lhe confere, através da responsabilidade, a dimensão do humano.*<sup>399</sup>

A percepção da *educação cívica* trazida pelo autor faz, deste modo, transparecer a convicção de que a relação *eu-tu* do acto educativo, na qual deve pressupor-se o princípio do *diálogo ético* e da *relação interpessoal*, pode e deve ser valorada como alfofre de possibilidades para a revitalização prática da cidadania eticamente revestida. A acção co-responsabilidade, o *um-para-o-outro* levinasiano, alimenta também a prática do *reconhecimento* em Adela Cortina, e mostra-o, de modo efectivo, como o laço, a "ligadura" que pensa e diz em liberdade e igualdade os demais seres humanos.

Deste modo, o compromisso de uma *educação para a sabedoria moral* em Adela Cortina potencia e divulga o princípio de uma cidadania cosmopolita que deve enraizar a prática comum das pessoas e das comunidades a que pertencem. A educação constitui um compromisso que, como formação fundamental do ser humano na moralidade, pressupõe o percurso de uma cidadania cosmopolita que se seguirá como a finalidade, a *ultimidade* dos caminhos da autonomia e da responsabilidade. *Educar para um cosmopolitismo enraizado* é uma pretensão filosófica que permite desenvolver a autonomia pessoal e a responsabilidade cívica em prol da instauração de uma comunidade humana que faça jus a essa nomeação. Na reflexão de Cortina, e tendo em conta os três avatares de uma educação moral – autonomia, responsabilidade e cosmopolitismo –, a dimensão da universalidade aquando da experiência do reconhecimento humano é, a todas as luzes, intransponível para quem deseja inaugurar uma comunidade humana mais justa e feliz e dizer-se como pertença dessa novidade. Em *Alianza y Contrato*, Cortina defende que

*"Quem crê ser imprescindível educar, em primeira instância, no cosmopolitismo, entende que a pertença fundamental da pessoa é a pertença à comunidade universal. Nascer num lugar ou noutro – entende quem o defende – é accidental para uma pessoa, já que o essencial para ela, a sua substância, é a pertença à espécie humana. Conta-se de Albert*

---

<sup>399</sup> CARVALHO, Adalberto Dias de, "O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades", *op. cit.*, pp. 76-77.

*Einstein que, numa fronteira, ao ser questionado acerca da sua raça por um polícia, respondeu: "humana, claro!". Esta apreciação vem reforçar a convicção de que resulta impossível estabelecer um limite intransponível entre o 'nós' e o 'vós'.*<sup>400</sup>

A dimensão cosmopolita da cidadania situa-se, deste modo, como o lugar filosófico dado a pensar à educação moral. A educação veicula, pela activação do conhecimento, da prudência e da sabedoria moral, a vontade efectiva do humano em sentir-se e dizer-se como pertença da comunidade humana que é urgente reconhecer como tarefa pessoal e cidadã. O horizonte e projecto ético dos direitos humanos como direitos morais, a sua prática como avatar privilegiado de uma cidadania cosmopolita, convoca, assim, o ser humano a desenvolver, como capacidades básicas próprias, o empoderamento de si mesmo como autonomia pessoal e cidadania activa, já que é a partir desse *empowerment* que a prática dos direitos humanos pode revestir-se da acção moral justa e co-responsável.

Nesta demanda, a educação para a cidadania mostra-se como a única condição capaz de educar os seres humanos no reconhecimento de que a dimensão comunitária é imprescindível para quem deseja a sério instaurar o horizonte e o projecto de si mesmo. Somos, portanto, um eu em parceria com um vós que, na dimensão do reconhecimento, permite a construção da subjectividade em relação intersubjectiva, sendo esta última condição *sine qua non* da instauração da *liberdade humana como autonomia e da cidadania activa como responsabilidade*. Assim, e ao seguir a tradição kantiana, a qual alimenta a trilogia filosófica que ajuda a reflectir acerca das condições de possibilidade da *educação moral*, Adela Cortina assegura como crucial o entendimento da dimensão moral humana em duas vertentes: *moral como capacidade auto-legisladora*<sup>401</sup>, ao modo kantiano, e *moral como atitude dialógica*<sup>402</sup>, na linha da ética comunicativa.

Na perspectiva cortiniana, esta dupla herança filosófica alude à constituição da moralidade como tarefa autêntica do ser humano e é a sua

---

<sup>400</sup> CORTINA, Adela, "Educar en un cosmopolitismo arraigado", in CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, op. cit., p. 122.

<sup>401</sup> CORTINA, Adela, "Moral como capacidad autolegisladora", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", op. cit., pp. 55-57.

<sup>402</sup> CORTINA, Adela, "Moral como actitud dialógica", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", op. cit., pp. 57-59.

estrutura de sentido que ilumina, ao nível reflexivo, a prática da autonomia, da responsabilidade e do cosmopolitismo como acções a promover na educação para uma cidadania activa. Os contributos da ética kantiana que, por sua vez, reconhecem como normas morais aquelas que o sujeito autónomo dá a si mesmo, mediante juízo crítico e regulando-o na medida da humanidade, podem ajudar a esclarecer o ponto comum entre a liberdade e a moralidade, ou seja, podem ajudar a estabelecer a ligação que faz do humano um ser autónomo e co-responsável na construção de uma cidadania cosmopolita. A liberdade em Kant – entende quem o reitera – aparece como a dimensão performativa do ser humano, a liberdade é o seu campo figurativo, o lugar onde pode fazer-se ou constituir-se a si mesmo na medida da humanidade. Aquilo que fazemos de nós próprios, em rigor filosófico, aquilo que acrescento à natureza como capacidade inteligível, constitui para Kant o mais alto valor do humano e, por esse motivo, a ética kantiana garante que a condição transcendental da moral é a de fazer comunicar liberdade e humanidade pelo princípio da autonomia. A par desta concepção kantiana, as normas morais são aquelas que o próprio sujeito dá a si mesmo enquanto pessoa, ou seja, enquanto ser capaz de valorar como justas as normas que estenderia a toda a humanidade, normas, portanto, com "*altura humana*"<sup>403</sup>.

Nesta medida, a reflexão suscita a construção de uma sociedade cosmopolita, onde todas as pessoas, sem excepção, devem ser reconhecidas como membros e participantes de uma mesma comunidade humana, convicção que Cortina situa para além de regionalismos ou fundamentalismos relevados no apoucado exercício da racionalidade. Tal significa que uma comunidade humana justa e feliz só cobra sentido de praticidade local e global se cada ser humano, homem ou mulher, jovem ou idoso, cristão ou ateu for nela respeitado como um ser digno - digno de autonomia, digno do exercício de uma cidadania activa e de participação na argumentação acerca das normas morais. No fundo, é preciso reconhecer que o respeito activo e a afirmação do diálogo sincero em condições de simetria – na linha da ética do discurso que valoriza a atitude dialógica da

---

<sup>403</sup> CORTINA, Adela, "Moral como capacidad autolegisladora", in CORTINA, Adela, "La educación del hombre y del ciudadano", *op. cit.*, p. 55.

moral - são avatares essenciais para a construção de uma sociedade cosmopolita, ou seja, para a construção de um mundo melhor.

Interessar o indivíduo nos valores, ajudá-lo a compreender que deve acondicionar o seu projecto de vida a certos valores que o tornam, por sua vez, num projecto autónomo e responsável, são desafios dados a pensar pela ética cívica de Adela Cortina e a promover pela educação moral – formal ou informal – por si pensada. Em diálogo com a tradição filosófica, e a par da entrevista dada neste trabalho investigativo, a pensadora da relação entre a ética e a civilidade fomenta como orientação incontornável do exercício da cidadania a educação moral, uma educação que promova pelos valores da autonomia, da responsabilidade e da cordialidade a convicção de que os cidadãos e as cidadãs são os protagonistas do mundo moral, e como tal é preciso educá-los, formá-los para a abertura ontológica à totalização dos valores.

Só nesse percurso inclusivo de cidadania, a virtude da civilidade pode colmatar a *falta de coração*<sup>404</sup> das pessoas e das sociedades actuais, e fomentar no diálogo ético a ponte entre os princípios da justiça universal, pensada pelos *filósofos kantianos* e expressa nas *constituições rawlsianas*, e a prática moral quotidiana dos seres humanos com coração, com capacidade de cordialidade em reconhecer a prática responsável dos direitos humanos. Esse diálogo ético constitui assim a resposta convicta a um povo de demónios inteligentes, a um povo dito *hobbesiano* que desconhece a máxima pascaliana de que "*conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração*"<sup>405</sup>, e que ambos, razão e coração, são configuradores de um conceito inteiro de ser humano que, ao jeito pessoano, *é todo em cada coisa e põe quanto é no mínimo que faz*.

---

<sup>404</sup> CORTINA, Adela, "La Educación cordial", in *El País - Opinión*, 19 de Mayo de 2007.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

## Referências Bibliográficas

### 1. Bibliografia primária

#### De Adela Cortina

##### 1.1. Obras editadas em volume

- *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Prólogo de José Gómez Caffarena, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- *Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt*, Prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Cincel, 1985.
- *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K. O. Apel*, Epílogo de K. O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985.
- *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Prólogo de José Luis Aranguren, Madrid, Tecnos, 1986.
- *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- *La Ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.
- *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.
- *El quehacer ético: guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996.
- *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.
- *El mundo de los valores: Ética y educación*, Bogotá, El Búho, 1997.
- *Democracia participativa y sociedad civil: Una ética empresarial*, Santa Fé de Bogotá, Fundación Social / Siglo del Hombre Editores, 1998.
- *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.
- *Los ciudadanos como protagonistas*, Prólogo de Eduardo Punset, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1999.
- *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- *Por una ética del consumo: La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002.
- *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003.
- *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2006.

## 1.2. Direccão e colaboração em obras colectivas

- CORTINA, Adela (dir.), *10 Palabras clave en Ética*, Navarra, Verbo Divino, 1994.
- CORTINA, Adela et al (dir.), *Un mundo de valores*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1996.
- CORTINA, Adela et al (dir.), *Educar en la justicia*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia, 1998, pp. 7-21.
- CORTINA, Adela y CONILL, Jesus (dirs.), *Educar en la ciudadanía*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 2001, pp. 13-30.
- CORTINA, Adela y MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, Ediciones Akal, 2001.
- CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.
- CORTINA, Adela, "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", in ARANGUREN, José Luis et al. (dir.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp.219-240.
- CORTINA, Adela "Ética comunicativa" in CAMPS, Victoria et al., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, (Enciclopedia Ibero-americana de Filosofía), pp. 177-199.
- CORTINA, Adela, "Sobre la fonamentació filosòfica de la moral", in NOGUÉS, Ramón M., *La fonamentació filosòfica i científica de l'ètica*, Barcelona, Fundació Joan Maragall, 1994, pp. 5-18
- "Ética del discurso y bioética", in FERNÁNDEZ, Domingo Blanco, TAPIAS, José Pérez e RUEDA, Luis Sáez (eds.), *Discurso y realidad: en debate con K. O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 75-89.
- CORTINA, Adela, "Presupuestos morales del Estado social de derecho", in MOTTA, Cristina (comp.), *Ética y conflicto: lecturas para una transición democrática*, Uniandes, Tercer Mundo, 1995, pp. 185-206.
- CORTINA, Adela, "La ética cívica como ética de mínimos", in LADEVÉZE, Luis Núñez (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, 1996, pp. 89-100.
- CORTINA, Adela, "La Paz en Kant: ética y política", in GUZMÁN, Vicent Martínez (ed.), *Kant: la paz perpetua: doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, 1997, pp. 67-81.
- CORTINA, Adela, "Autoridad, responsabilidad y libertad en el proceso educativo" in CORTINA, Adela et al, *Valores en una sociedad plural*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 1999, pp. 149-172.
- CORTINA, Adela, "Derechos humanos y discurso político", in ARNAIZ, Graciano González (coord.), *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 36-55.

### **1.3. Artigos no Jornal *El País***

- "La tarea de la filosofía", in *El País*, 16 de Enero de 1987.
- "Ética de la responsabilidad solidaria", in *El País*, 26 de Febrero de 1987.
- "Ciudadanos como protagonistas", in *El País*, 20 de Septiembre de 1997.
- "El pluralismo moral, en serio", in *El País*, 11 de Mayo de 1998.
- "Ciudadanía social", in *El País*, 8 de Agosto de 1998.
- "Justicia global y local", in *El País*, 17 de Noviembre de 1998.
- "Ética sin alternativa", in *El País*, 29 de Mayo de 1999.
- "La extinción de la mujer cuidadora", in *El País*, 23 de Noviembre de 1999.
- "La eficacia de las éticas aplicadas", in *El País*, 11 de Octubre de 2002.
- "Diálogo abierto", in *El País*, 15 de Mayo de 2003.
- "La transición ética", in *El País*, 20 de Diciembre de 2003.
- "Educar para una ciudadanía cosmopolita", in *El País*, 11 de Febrero de 2004.
- "Democracia deliberativa", in *El País*, 24 de Agosto de 2004.
- "Ciudadanía mediática", in *El País*, 24 de Noviembre de 2004.
- "Europa Intercultural", in *El País - Opinión*, 22 de Noviembre de 2005.
- "La Educación cordial", in *El País - Opinión*, 19 de Mayo de 2007.

## **2. Bibliografia secundária:**

### **2.1. Revolução Francesa: princípios, práticas e processo histórico**

AA.VV., *Les Femmes et la Révolution Française, Actes du Colloque International*, vol. 1, 2 e 3, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1989.

AMÂNCIO Lígia e CARMO, Isabel do, *Vozes Insubmissas: A história das mulheres e dos homens que lutaram pela igualdade dos sexos quando era crime fazê-lo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004.

ALONSO, Isabel y BELINCHÓN, Mila, 1789-1793. *La voz de las mujeres en la Revolucion Francesa*, Barcelona, La Sal, 1989.

AMORÓS, Célia, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 2.ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 2006.

AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), *Outros Sentidos para Novas Cidadanias*, Numero temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 7, Oeiras, Editora Celta, 2002.

ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), *Reconceptualizações Filosóficas e de Teoria Política: Perspectivas Feministas*, Numero temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 8, Oeiras, Editora Celta, 2003.

COBO, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jaques Rousseau*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.



COLLIN, Lucas (ed.), *Rewriting the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle (eds.), *Storia delle Donne* (1990-1991), versão portuguesa: *História das Mulheres no Ocidente*, volumes 4 e 5, Porto, Edições Afrontamento, 1993-1995.

FRAISSE, Geneviève, *Musa de la Razón*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.

FURET, François e RICHET Denis, *La Révolution Française*, Paris, Libraries Hachette, 1973.

FURET, François e OZOUF, Mona (coord.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução portuguesa de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1989.

GARCÍA, Alicia Puleo (ed.), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVII*, Barcelona, Antropos, 1993.

GOUGES, Olympe de, et al., *Direitos da mulher e da cidadã. Textos fundadores do feminismo moderno*, tradução portuguesa de Ana Barradas, Lisboa, Ela por Ela, 2002.

GUSDORF, Georges, *La conscience révolutionnaire: les ideologues*, Paris, Payot, 1978.

HARTEN, Hans-Cristian, *Femmes, Culture et Révolution*, Paris, Editions des Femmes Antoinette Fouque, 1989.

HENRIQUES, Fernanda, "Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva", in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, CF-UL, 1998, pp. 171-190.

HENRIQUES, Fernanda, "Subsídios epistemológicos para pensar a temática do empowerment da cidadania das mulheres", in *ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 7, Oeiras, Celta Editora, Março de 2002, pp. 179-188.

HENRIQUES, Fernanda, "Concepções Filosóficas e Representações do Feminino", Comunicação proferida no *Colóquio Internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI na Universidade do Minho*, Novembro de 2005. <http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/feminino.pdf>

HENRIQUES, Fernanda (org.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

MARTINO, Giulio de e BRUZESSE, Marina, *Las Filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia - Instituto de la Mujer, 1996, (Colección Feminismos; 33).

MICHAUD, Stéphane, "La Mujer", in FURET, François (ed.), *El Hombre Romántico*, pp. 107-141, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

PARAIRE, Michael, *Femmes philosophes, femmes d'action*, Pantin, Le Temps des Cérises, 2004.

POULAIN de la BARRE, François, *De l'Éducation des Dames* (1674), versão castelhana: *De la Educación de las Damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, Madrid, Cátedra, 1993.

ROSA, Annette, *Citoyennes: les femmes et la Révolution Française*, Paris, Messidor, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *A Origem da Desigualdade entre os Homens*, São Paulo, Editora Escala, s.d.

RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma história das ideias ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997, (Coleção da Europa; 3).

SANTOS, Maria Teresa, "Marcas identitárias da mulher europeia: contributo para a esperança relacional", *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias* do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Número temático: Maria Fernanda Enes e Cristina Sarmiento (coord.), *Ideias de Europa: rumos e dinâmicas*, vol. XIX, IIª. Série, 2004.

SCOTT, Joan Wallach, *La Citoyenne Paradoxalle. Les Féministes Françaises et les Droits de l'Homme*, Paris, Abin Michel, 1998.

VOVELLE, Michel, *A mentalidade revolucionária: sociedade e mentalidades na Revolução Francesa*, tradução portuguesa de Regina Louro, Lisboa, Salamandra, 1987.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights Women* (1792), versão castelhana: *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1994.

## **2.2. Ética, Democracia e Teorias da Cidadania**

APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*, tradução castelhana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Madrid, Taurus, 1985.

APEL, Karl Otto, *Éthique de la discussion*, tradução francesa de Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

APEL, Karl Otto, *Teoria de la verdad y ética del discurso*, Introdução de Adela Cortina, Barcelona, Editora Paidós, 1995.

ARANGUREN, José Luís, *Ética y Política*, Madrid, Ediciones Guadamarra, 1968.

ARANGUREN, José Luís, *Ética*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

ARANGUREN, José Luís, *Moral, sociologia y política*, Valladolid, Editorial Trotta, 1996.

ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, tradução portuguesa de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001, (Coleção Antropos).

ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Juízo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004.

ARISTÓTELES, *Política*, Introducción y notas de J. Marias, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, tradução portuguesa do grego e notas de António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.

AURÉLIO, Diogo Pires, *Razão e Violência*, Lisboa, Prefácio, 2007.

BARBER, Benjamin, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1984.

BARBER, Benjamin, "Public talk and civic action. Education for participation in a strong democracy", *Social Education*, 53:6, 1989, pp. 355-365.

BÁRCENA, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.

BÁRCENA, Fernando, *El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona, Paidós, 1997, (Papeles de Pedagogia; 33).

BÁRCENA, Fernando, GIL, Fernando e JOVER, G., "Los valores de la dimensión europea en la educación. La política educativa de la Comunidad y el reto de la construcción de una ciudadanía europea", *Revista Complutense de Educación*, volume 5 (1), 1994, pp. 9-43.

BOBBIO, Norberto, *O Futuro da Democracia*, tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.

BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, tradução portuguesa de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992.

BORGES-DUARTE, Irene, "O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas", *Revista Portuguesa de Filosofia – Herança de Kant II: Efeitos e Transformações*, Tomo 61, Fasc. 3-4, Braga, 2005, pp. 841-862.

CAMPS, Victoria (ed.), *História de la Ética*, volume 1: *De los griegos al Renacimiento*; volume 2: *La Ética moderna*; volume 3: *La Ética contemporânea*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988-1992.

CAMPS, Victoria, *Virtudes Públicas*, Madrid, Espasa, 1990.

CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds), *Concepciones de la Ética*, Enciclopèdia Ibero Americana de Filosofia II, Madrid, Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes, *Estado de Direito*, Lisboa, Edições Gradiva, 1999.

CASTILLO, Monique, *La citoyenneté en question*, Paris, Ellipses, 2002.

CORTÉS, Francisco y MONSALVE, Alfonso (comps.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Ediciones Alfons El Magnànim, 1996.

COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou amor fati, amor mundi*, Paris, Editions Albin Michel, 1997.

CRUZ, Manuel (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.

CUNNINGHAM, F., "Community, Democracy and Socialism", *Praxis International*, 11:3, 1991, pp. 309-325.

CUSSET, Yves, *Habermas, L'Espoir de la discussion*, Paris, Éditions Michalon, 2001.

DEWEY, John, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1993.

FERRARA, Alessandro (comp.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

HABERMAS, Jürgen, *Consciencia moral y acción comunicativa*, tradução castelhana de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*, tradução portuguesa de Ana Maria Bernardo, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen, "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa", *Eutopías. Documentos de Trabajo*, Segunda Época, volume 43, 1994.

HABERMAS, Jürgen, *Comentários à ética do discurso*, tradução portuguesa de Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *Racionalidade e Comunicação*, tradução portuguesa de Paulo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 2002.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

KANT, Immanuel, *Sobre a Pedagogia*, tradução portuguesa de João Tiago Proença, Lisboa, Alexandria, 2004.

KANT, Immanuel, "Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo" (1784), in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. portuguesa de Artur Morão, Lisboa, Edições 70. pp. 11-19.

KANT, Immanuel, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1784), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução portuguesa de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2005.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Crítica da Razão Prática*, tradução portuguesa de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, s.d.

KAUFMANN, Arthur, *Filosofia do Direito*, tradução portuguesa de António Ulisses Cortês, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

KUNG, H. e K. J., KUSCHEL (eds.), *Hacia una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

KÜNG, Hans, *Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren*, Barcelona, Herder, 2002.

LEVINAS, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.

MacINTYRE, Aslclair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

MacINTYRE, Asladair, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.

MIRANDA, Jorge (org.), *Democracia com mais Cidadania: a questão da igualdade de participação política*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

NUSSBAUM, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Editorial Herder, 2002.

PIMENTEL, Manuel Cândido, MORUJÃO, Carlos e SILVA, Miguel Santos (coord.), *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte: actas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

TOURAINÉ, Alain, *Crítica da Modernidade*, tradução portuguesa de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

TOURAINÉ, Alain, *O que é a Democracia?*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.

RAWLS, John, "La justicia como equidad: política, no metafísica", *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, n.º 1, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 23-47.

SEN, Amartya, *O Desenvolvimento como Liberdade*, Lisboa, Gradiva, 2003.

SILVA, Manuela (coord.), *Cidadania activa. Desenvolvimento justo e sustentável*, Braga, CNJP, 2005.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, "Para uma concepção multicultural de direitos humanos", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 48, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Junho de 1997, pp. 11-32.

SOUSA SANTOS, Boaventura, "Subjectividade, Cidadania e Emancipação", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 51, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Junho de 1998, pp. 11-40.

SOUSA SANTOS, Boaventura, *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva, 1998.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*, Porto, Edições Afrontamento, 2003, (Coleção Reinventar a Emancipação Social/Para novos manifestos; 2).

RICOEUR, Paul, *O Justo ou a Essência da Justiça*, Lisboa, Instituto Piaget, (1995).

TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

VIEGAS, José Manuel, PINTO, António Costa e FARIA, Sérgio (org.), *Democracia: novos desafios e novos horizontes*, Oeiras, Editora Celta, 2004, pp. 35-60.

ZAMBRANO, Maria, *Pessoa e Democracia. A história sacrificial*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2003.

### 2.3. O Movimento Feminista

ALBISTUR, Maïté et ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du Feminisme Français. Du moyen âge à nos jours*, Paris, Éditions des Femmes, 1977.

AMORÓS, Celia, *Tiempo de Feminismo. Feminismos, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe*, vol. 1 e 2, Paris, Gallimard, 1976; versão portuguesa: *O Segundo Sexo*, volumes I e II, Lisboa, Bertrand Editora, 1976.

BELLO, Angela Ales e BREZZI, Francesca (dir.), *Il Filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Milano, Mimesis, 2001.

BENHABIB, Seyla y CORNEL, Drucilla (eds.), *Teoria Feminista y Teoria Crítica*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1990.

CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998.

COBO, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jaques Rousseau*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

COBO, Rosa (ed.), *Interculturalidad, feminismo y educación*, Madrid, Ediciones Catarata, 2006.

COLLIN, Françoise, "Diferença e Diferendo. A questão das mulheres na Filosofia", in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Historia das Mulheres – O Século XX*, sob a direcção de Françoise Thébaud, Porto, Edições Afrontamento, 1991, pp. 315-349.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle (eds.), *Storia delle Donne (1990-1991)*, versão portuguesa: *História das Mulheres no Ocidente*, volumes 4 e 5, Porto, Edições Afrontamento, 1993-1995.

GREEN, Karen, *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1984.

HENRIQUES, Fernanda, "Género e Desejo. Da biologia à cultura", *Cadernos de Bioética*, n.º 35 (XII), Maio de 2004, pp. 33-49.

HENRIQUES, Fernanda, "Concepções Filosóficas e Representações do Feminino", Comunicação proferida no *Colóquio Internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI na Universidade do Minho*, Novembro de 2005.

IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

IRIGARAY, Luce, *Le Partage de la Parole*, Oxford, Legenda, 2001.

KONING, Marijke de, *Lugares Emergentes do Sujeito-Mulher: Viagem com Paulo Freire e Maria de Lurdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento, 2006.

KONING, Maria Helena de, "Percursos de conscientização de mulheres", ex aequo – *Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, nº 7, Oeiras,

Celta, 2002, pp. 215-230.

LISTER, Ruth, *Citizenship: Feminist Perspectives*, Londres, Macmillan, 1997.

MACEDO, Ana Gabriela e AMARAL, Ana Luísa, *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, (Coleção Dicionários; 1).

MAGDA, Rosa Rodriguez, *Mujeres en la historia del pensamiento*, Madrid, Antropos, 1997.

NASH, Mary, "El feminismo", in AA.VV. (coords.), *Cuadernos de Mundo Actual*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 5-31.

NASH, Mary, *As Mulheres no Mundo. Histórias, desafios e movimentos*, Vila Nova de Gaia, Editora Ausência, 2005.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de, *Elogio da diferença*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1991, pp. 109-110.

PARAIRE, Michael, *Femmes philosophes, femmes d'action*, Pantin, Le Temps des Cérises, 2004.

PATEMAN, Carole, "O contrato sexual: o fim da história?", *ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, trad. portuguesa de Marinela Freitas, número 8, Oeiras, Celta Editora, Janeiro de 2004, pp. 31-44.

PATEMAN, Carole, *El Contrato Sexual*, Barcelona, Antrophos, 1995.

PINTASILGO, Maria de Lourdes, *Os Novos Feminismos*, Lisboa, Moraes, 1981.

VALCÁRCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

YOUNG, Iris Marion, "O género como serialidade. Pensar as mulheres como um colectivo social", *ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, trad. portuguesa de Laura Fonseca e Marinela Freitas, número 8, Oeiras, Celta Editora, Janeiro de 2004, pp. 113-139.

YOUNG, Iris Marion, "Representação Política, Identidades e Minorias", in YOUNG, Iris Marion, *Inclusão e Democracia* (2002), Capítulo IV, trad. portuguesa de Alexandre Morales, *Lua Nova*, São Paulo, n.º 67, pp. 139-190.

## **2.4. A Questão da Igualdade entre Homens e Mulheres**

AA.VV., *Em busca de uma pedagogia da igualdade*, Actas da I Universidade de Verão em Lisboa (1994), Lisboa, CIDM, 1995.

AA.VV., *Mulher, Ambiente e Desenvolvimento Sustentável*, Lisboa, Piaget, 2000.

AMÂNCIO, Lígia, *Masculino e Feminino. A construção social da diferença*, Porto, Edições Afrontamento, 1994.

ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), *Outros Sentidos para Novas Cidadanias*, Número temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 7, Oeiras, Editora Celta, 2002.

ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), *Reconceptualizações Filosóficas e de Teoria Política: Perspectivas Feministas*, Número temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 8, Oeiras, Editora Celta, 2003.

ARAÚJO, Helena Costa (org.), *Mulheres, Participação e Democracia*, Número temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 13, Porto, Edições Afrontamento, 2006.

BALMARY, Mary, *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Éditions Grasset, 1993.

CIDM - Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, *Actas do Seminário Acções Positivas: uma aposta para a igualdade de oportunidades entre mulheres e homens*, Lisboa, 1991, (Cadernos Condição Feminina; 28).

CIDM - Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, *Construir a Igualdade: Actas do Seminário/Building Equality: proceedings of the Seminar/Construire l'Égalité: actes du séminaire*, Lisboa, 1993, (Cadernos Condição Feminina; 39).

CIDM - Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, *Afinal, o que é a Democracia Paritária? A participação das mulheres e dos homens na organização social*, Aliança para a Democracia Paritária, Lisboa, 2001.

CIDM - Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, *A Igualdade de Género em Portugal*, Lisboa, Projecto Apoiado pelo Programa Operacional de Assistência Técnica do GCA III, Eixo FSE, 2003.

COVA, Anne e SILVA, Maria Beatriz (org.), *Actas do Colóquio As Mulheres e o Estado promovido pela Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, (Colecção Estudos Pós-Graduados; 14).

CUNHA RÊGO, Maria do Céu da (org.), *Direito da Igualdade de Género*, Número temático *ex aequo*, *Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 10, Porto, Edições Afrontamento, 2004.

Encontro Internacional *Novos Caminhos para a Cidadania na Europa e Valores da Igualdade: género, multiculturalidade e direitos humanos: Actas*, Setúbal, Escola Superior de Educação/Centro para a Igualdade de Oportunidades em Educação, 1995.

FARIA, Sérgio e VIEGAS, José Manuel, *As Mulheres na Política*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

FERREIRA, Virginia, TAVARES, Teresa e PORTUGAL, Silvia (org.), *Shifting Bonds: women, mobility and citizenship in Europe*, Oeiras, Celta, 1998.

FONSECA, Aurora, *Direitos Fundamentais / Direitos das Mulheres*, Lisboa, CIDM, 1994.

GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

GREEN, Karen, *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1984.



HENRIQUES, Fernanda e PINTO, Teresa, *Coeducação e Igualdade de Oportunidades*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, CIDM, 2000, (Cadernos Coeducação).

NUSSBAUM, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Editorial Herder, 2002.

SILVA, Manuela, *A Igualdade de Género. Caminhos e Atalhos para uma Sociedade Inclusiva*, Lisboa, CIDM, 1999, (Cadernos Condição Feminina; 53).

SILVA, Manuela, "Internalizar a igualdade de género nas políticas públicas: um caminho em aberto", *ex aequo, Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 2/3, Oeiras, Editora Celta, 2000, pp. 43-52.

SILVA, Maria Regina Tavares da, *Democracia Paritária: um novo conceito ou um novo olhar sobre a democracia?*, Lisboa, CIDM, 1994, (Coleção Ditos & Escritos; 6).

VARCÁRCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1994.